أحمد علي زهرة

الصوفية

وسبيلها إلى الحقيقة






أحمد علي زهرة
الصوفية
وسبيلها إلى الحقيقة
مكتبة
الحبر الإلكتروني
@bookkn
d110d
نينوى

الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة

أحمد علي زهرة

1432 هـ - 2011

الطبعة الأولى

سورية ـ دمشق ـ ص ب 4650

تلفاكس: 2314511 11 963 +

هاتـــــــــف: 2326985 11 963+

E-mail: ninawa@scs-net.org

www.ninawa.org

العمليات الفنية:

الإخراج والطباعة

القسم الفني ـ دار نينوى

المقدمة

التصوف كفلسفة والتصوف كسلوك هذا ما نريده من دراستنا المتواضعة هذه والتي هدفنا من خلالها أن نوضح الأسس الموضوعية التي بني عليها مذهب التصوف وقد نعتناه بالمذهب وهو بالواقع لم يكن مذهباً متميزاً من المذاهب الإسلامية لأن التصوف لم يقتصر كفلسفة واقعية على الإسلام أو جزء منه و إنما كان عاماً وشاملاً ودخل فيه عدد من أصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية وشمل كل مذاهب الديانات لأنه في مفهومه العام تضمن طريقة جديدة في التفكير لا تقتصر على الدين وحده وإنما هي طريقة تنظر إلى العالم وإبداعه وخلوده وفنائه نظرة جديدة . كما أنها تنظر إلى الله المبدع أيضاً نظرة جديدة فبينما اختلفت المذاهب الدينية في مفهوم الله بين التنـزيه وبين التشخيص ولم تستطع أية نظرية من نظريات المعرفة أن تحدد هذا الموجود المطلق الوجود فكانت تختلف فيما يمكن أن يكون لله ذاتاً وما هي صفات ولكن الجميع اعتبروا هذا الكائن هو الكامل بذاته الموجود بذاته الجميل بذاته المبدع ذاته ومبدع الأشياء فبدأت الصوفية حديثها في البدء فكان الله هو البداية وليس لله من نهاية إنه الباقي الخالد وغيره الفاني . أوجد العالم ووضع له القوانين وتركه ليبقى في سماء هذا العالم ولكنه بدء يبحث له عن خليفة في هذا العالم فكان الخلق الآدمي على صورته وبدأ هذا الخلق يأخذ دوره في خلافة الله في هذه الأرض وظن أنه بإمكانه أن يرقى في طموحه إلى مستوى الألوهية لأن الإنسان ادعى لنفسه صفات أخذها من صفات الموجود الكامل ولكنه لم يستطع أن يرقى في وجوده وفي حياته إلى مستوى الموجود الكامل ولكنه ظل هاجسه الموجود الكامل فابتدع فكرة الإنسان الكامل وكان هذا الإنسان الكامل هو الإنسان الأول الذي تمثل بآدم ولكن المتصوفة الذين كانوا يبحثون عن الله من خلال الإنسان ويجدون السعي بالرياضة والمحبة والعشق من أجل الوصول إلى معرفة حقيقته بالله . فالإنسان صورة الله في الأرض وخليفته الذي اختاره ليعمر الأرض وليوحد الله فيها . فالإنسان باعتباره نتاجاً راقياً للعالم فهو أيضاً صورة للعالم . وما العالم سوى إنسان أكبر وما الإنسان سوى عالم أصغر . فالتوحيد بين الله والعالم عند الصوفية فتح مجالاً جديداً للفلسفة لكي ترقى إلى المستوى التوحيدي . وأن يكون العالم كله والله واحداً. واحد في الحقيقة ومفكر في الدلالة عليها . لأنها كلها أي الأجزاء والأقسام التي تتراءى لنا في عالم الكون والفساد والتي تلاحقها صورة الفناء فإن فناءها ليس فناء عدمياً كما تراها الفلسفات الحديثة والمادية وإنما هو فناء في الواحد فبقدر ما تفنى الأشياء وتسرع في فنائها بقدر ما تقترب من الواحد الذي هو الأصل والذي هو الأول والآخر الأول في الوجود وجوداً منـزهاً عن الأشياء والأشياء ليست إلا الفيض الخلقي الإبداعي الذي شكلها وأبدعها الواحد فالتنـزيه معناه عند الصوفية تنـزيه الواحد بذاته تنـزيه الخالق عندما يكون ذاتاً خالصة خالدة لأن الفيض هو فيض إبداعي يقع في الصورة ولا يتضمن الذات فالأشياء كان فيضها صورياً لأن الذات الإلهية منـزهة عن الصورة . وإذا ما اتصفت بالصورة فهي صورة الأشياء ولا ذات فيها لأن النفس هي في الأصل أول فيض إلهي ووجودها في العالم وجود مؤقت لا يمكن خلودها في الأشياء . لأن خلودها في فنائها وعودتها إلى النفس الكلية والنفس الكلية لا بد من عودتها للأصل في وجودها وهو الموجود الواجب الوجود والمطلق في وجوده .

ونحن في حديثنا عن التصوف اعتمدنا لغة جديدة في الفهم الصوفي قلّ من تطرق إليها لأن أكثر دارسي الصوفية كانوا يدرسونها بحسب فهمهم لها وكانت العوامل المؤثرة من مذهبية و فئوية تؤثر على مجريات دراستهم فخرجت أكثر الدراسات عاجزة عن توضيح معنى الصوفية فقد فهمها فقهاء الدين أنها تعمق في الدين أو تطاول على مقدساته لأن الصوفية فهموا الدين فهماً فلسفياً ولم يعتبروه ديناً فئوياً يدخل في متاهات الأحكام الفقهية التي اختلف فيها الفقهاء وانشغلوا فيها حيث ضيعوا أوقاتاً طويلة في وضع هذه الأحكام رغم أن هذه الأحكام من المفروض أنها تلتصق بالعقائد السمحة للدين . وأحياناً كانت الأحكام الفقهية التي اتخذت من المذهبية قاعدة لها كانت توضح وتدافع عن المذاهب أكثر من دفاعها عن جوهر الدين وأحكامه العقائدية وكأن الدين أصبح مجموعة من أعمال ورياضات دون أن يكون جوهره عقيدة صالحة لكل زمان و مكان كما يدعي أيضاً الفقهاء أنفسهم . ونحن في بحثنا هذا نطمح إلى ما طمح إليه المتصوفة أن نتجه في بحثنا نحو التوحيد . لأن فكرة التوحيد شاملة فالتوحيد يتناول أيضاً الأديان والمذاهب وهذا ما أراد المتصوفة أن يقوموا به وأن يكون لهم دور رئيسي في إقامته وإن الصوفية لا شك أنهم مشكورون في ذلك فإنهم يعتبرون الرواد الأوائل الذين طرحوا فكرة الدين الواحد أو فكرة توحيد الأديان في دين واحد معتمدين على أن أصل الأديان هو واحد وهو الله وكل دين يتجه في منهاجه إلى توحيد الله فالتوحيد أيضاً عودة إلى الأصل .

ولقد تضمنت دراستنا هذا التراث الأدبي الذي خلفه لنا المتصوفون من شعر ونثر وأدب رفيع يعتبر في قمة الأدب العالمي فأشعار الفارض و ابن عربي والسهر وردي والحلاج وجلال الدين الرومي في العربية والفارسية وغيرها من أجمل الأشعار وهي من عيون الأدب العالمي ولقد عرضنا في بحثنا هذا ما تمكنا من عرضه أدبياً وفكرياً .

بالإضافة إلى أننا تناولنا الرموز الصوفية التي كانت اللغة التي يتخاطب فيها الصوفيون ويعتبرونها ألغازاً خاصة بهم لأنهم يعتقدون أنهم الخاصة في الفكر والدين والأدب وأن الخاصة يجب أن يكون لهم لغة خاصة بهم .

وعرضنا فلسفة التصوف عرضاً موضوعياً تضمن حقيقة فكرهم من عشق ووجد وفناء واتحاد بالله ومن ثم وحدة الوجود وهذه هي فلسفتهم التي أجمعوا عليها حقيقة دون مواربة وإنما خشي البعض منهم نقمة العامة فخصوا أنفسهم بالرموز وكانوا بين التلميح وبين التصريح ولنا غاية واحدة في بحثنا هي تحري الحقيقة ومحبتها ودعوتنا للناس أن يشاركونا فيما نحن عليه والله الموفق .

أحمد علي زهرة

الفصل الأول :

أصل التصوف

1 _ لمحة تاريخية :

لم تكن كلمة صوفي معروفة من قبل فأول من أطلق عليه اسم صوفي هو الحارث المحاسبي (1) "المتوفى 242" فقد روي أن ابن حنبل كان يسأله في بعض المسائل ويقول "ما تقول فيها يا صوفي". ويرى المستشرق الفرنسي ماسينيون أن جابر ابن حيان (2) لقب بالصوفي وكان كيميائياً معروفاً لأنه اتخذ لنفسه مذهباً خاصاً بالزهد . وأطلق أيضاً على أبى هاشم الكوفي (3) " الصوفي " . ولكن عرفت الصوفية وأطلقت على مذهبٍ من مذاهب الشيعة ظهر في الكوفة /199هـ وكان"عبدك الصوفي (4) آخر أئمته توفي في بغداد /210هـ ولعل هذه الفرقة من الحلقات التي أنشأها أخوان الصفا ونشأت في الكوفة أولاً . ويؤيد هذا الرأي أن أول مدرسة من مدارس التصوف ظهرت في كلٍّ من مدينتي الكوفة والبصرة .

وكان يشك في تلك الفترة أن تكون الصوفية إحدى الحلقات الشيعية في إطاراتها التنظيمية المؤيدة لحركة أخوان الصفا التي بدأت في القرن الثاني الهجري لتقارب أفكار أخوان الصفا وخلان الوفا من الأفكار الصوفية في كثير من المشاهد وسنقتفي هذه الآثار من خلال دراستنا عندما نتعرض للآثار التي كانت تؤثر في التصوف .

2 _ معنى كلمة تصوف :

يرى بعض المفكرين أن كلمة صوفي مشتقة من أحد أربعة اشتقاقات:

1ً _ نسبوها إلى الصوف: لأن المتصوفة تدعو أتباعها إلى الخشونة في العيش ولبس الصوف كان دليلاً لهذه الخشونة لأن الحرير كان على نقيض الصوف لا يلبسه إلا المتنعمون في الحياة .

فكان لباس الصوف غالباً علي أوائل الصوفية لأنه أقرب إلى الزهو والتواضع ففي حديث بعض المتصوفة أن رسول الله (ص) كان يركب الحمار و يلبس الصوف وأن رسول الله (ص) قال "مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبياً حفاة عليهم العباء يؤمون البيت الحرام ". وقيل أن المسيح عليه السلام كان يلبس الصوف والشعر ويأكل من الشجر .وأنه روي عن الرسول محمد (ص) قال :"من لبس الصوف وأكل خبز الشعير وركب الأتان فليس فيه شئ من الكبر "(5) . وروي عنه أنه قال: " البسوا الصوف و شمروا و كلوا من أنصاف البطون تدخلوا في ملكوت السماء"(6).

وقد قال عمر عندما رثى رسول الله (ص) : "بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد أتبعك في قلة سنك و قصر عمرك مالم يتبع نوحاً في كثرة سنه وطول عمره ، ولقد آمن بك الكثير وما آمن معه إلا القليل . بأبي أنت وأمي يا رسول الله ولم تجالس كفؤاً لك ماجالستنا ولولم تنكح إلا كفؤا لك ما نكحت إلينا ولولم تواكل إلا كفؤاً لك ما واكلتنا فلقد والله جالستنا ونكحت إلينا وواكلتنا ولبست الصوف وركبت الحمار وأردفت خلفك ووضعت طعامك على الأرض ولعقت أصابعك تواضعاً منك "(7).

2ً _ هناك قول أن الصوفية تنتسب إلى رجل يدعى صوفه واسمه الغوث بن مر لأنه كان ينفرد بخدمة الله تعالى عند البيت الحرام . وروي عن صوفة هذا أن أمه كانت لم يعلق لها ولد قبله فنذرت أنه إن سلم لها ستعلق في رأسه صوفة وتجعله ربيط الكعبة ففعلت وقيل له صوفة ومن بعده قيلت لولده .وفي رواية أخرى أن أمه كانت أم تميم بن مر لا يعيش لها ولد فنذرت إن ولدت فستعبدنه للبيت وعندما ولدت الغيث بن مر ربطته عند البيت فأصابه الحر فمرت به وقد سقط واسترخى فقالت ما صار ابني إلا صوفة فسمي صوفة .

3ً _ الفرض الثالث نسبتها إلى الصفاء وهذا يشير إلى صفاء النفس وتنقيتها ورجوعها إلى جوهرها . قال أبو الفتح البستي (9) :

تنازع الناس في الصوفي و اختلفوا

فيه وظنوه مشتقاً من الصـوف

ولست أنحل هذا الاسم غـير فتى

صافى فصوفي حتى لقب الصوفي

4ً _ أما المعنى الرابع فيعيدونه إلىكلمة صوفيا اليونانية ومعناها الحكمة(10) .

وكان أبو الريحان البيروني قد قال في ذلك ومن المستشرقين أيضاً قول هامر حيث نسبوا التصوف إلىكلمة صوفيا ومنها عرفت الفلسفة على أساس أنها محبة الحكمة . وكانت الحكمة تعني كل العلوم التي كانت معروفة وأخذها العرب عن اليونان ولكن اهتموا اهتماماً كبيراً بالعلوم الروحانية التي يمكن أن تكون الحكمة الروحانية تعني التصوف . ولعل قول هامر أطلق على بعض المتصوفة الهنود اسم الحكيم العاري لما كان يتصف به هؤلاء من مجاهدة وزهد في حياتهم . وبعد عن كل ملذات الدنيا ولعل البيروني أكثر القدماء تحمساً في نسبة المتصوفة إلى الاسم اليوناني صوفيا ولعله ينفرد في هذا الأمر بين المفكرين القدماء .

وقال آخرون أن الصوفية ترجع إلى الصوفان وهي نبتة تنبت في الصحراء وقال البعض أنها تعود إلى الصفة والصفة هي مسجد الرسول في المدينة .

ويؤكد السراج الطوسي أبو نصر أن الصوفية سموا كذلك نسبة للباس وهو لباس الصوف الذي اتخذوه شعاراً لهم حيث قال في (كتابه اللمع) : "إذا سأل سائل فقال قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث ونسبت الفقهاء إلى الفقه فلما قلت الصوفية ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم ولم تضف إليهم حالاً كما أضفت الزهد إلى الزهداء والتوكل إلى المتوكلين والصبر إلى الصابرين فيقال له :لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفاً ومستأنفاً وهم مع الله في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسماً دون اسم . فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال ولا أضفتهم إلى علم دون علم لأني لو أضفت إليهم في كل وقتٍ حالاً ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال وسميتهم بذلك . ولكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر وكنت أضيف إليهم في كل وقت حالاً دون حال علي حسب ما يكون الأغلب عليهم . فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسه لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء ويكثر في

ذلك الروايات والأخبار فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسماً مجملاً عاماً مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق الشريفة المحمودة ".

ثم يقول السراج في معنى التصوف حيث ينسبه أيضاً إلى الصفاء : "قالت طائفة إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها وقال بشر بن الحارث (الملقب بالحافي : مات ببغداد سنة 227) (12) الصوفي من صفا قلبه لله .وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامته . وقال قوم سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل لارتفاع هممهم إليه وإقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه . وقال قوم إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال قوم إنما سموا صوفية للبسهم الصوف . وأما نسبتهم إلى الصفة والصوف فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم وذلك لأنهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الإخوان وساحوا في البلاد وأجاعوا الأكباد وأعروا الأجساد ولم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة . فلخروجهم من الأوطان سموا غرباء ولكثرة أسفارهم سموا سياحين ومن لبسهم وزيهم سموا صوفية لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان مسه وحسن منظره وإنما لبسوا لستر العورة فتحرروا بالخشن من الشعر وبالغليظ من الصوف " (13) .

ويذكر القشيري في الرسالة القشيرية : "وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق ، والأظهر أنه كاللقب : فأما من قال أنه من الصوف وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ومن قال أنهم منسوبون إلى صفة مسجد الرسول فالنسبة إلى صفة لا يجئ على نحو الصوفي . ومن قال أنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة . وقول من قال أنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة مع الله تعالى فالمعنى الصحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف " (14) .

ونلاحظ أن القشيري يفسر التصوف بكل الصفات التي قيلت ويختار الصفاء فيرجحه أكثر من غيره لأن التصوف فيه صفاء النفس ونقاؤها .

أما الكلاباذي فيرى أن الصوفي نسبة للصفاء والصفه والصف والصوف واختار الصوف كنسبة أساسية والصفة نسبة لأهل الصفا وهم جماعة من فقراء المهاجرين الذين خرجوا من ديارهم فلجؤوا إلى مسجد الرسول إلى الصفة وكان أبو هريرة قد وصفهم بقوله : " يخرجون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين وكان لباسهم الصوف حتى كان بعضهم يعرق فيه فيجد فيه ريح الضأن إذا أصابه المطر " (15) .

أما أن ننسب الصوفية إلى الصفاء فهو أكثر رجحاناً ونحن نذكر أن فكرة الصفاء والصفوة كانت هدفاً سياسياً ودينياً واجتماعياً لعدد من الحركات الثورية التي كانت تحمل أهدافاً محدودة في قلب المفاهيم السياسية التي كانت قائمة وقلب المفاهيم الاجتماعية والدينية وعلى هذا الأساس قامت جمعية أخوان الصفا وخلان الوفا وكتمت أسماءها وكتمت اجتماعاتها ودعت إلى قلب المفاهيم السياسية التي كانت قائمة في عهدها وكان ظهور هذه الجماعة في الوقت الذي ظهرت فيه الصوفية . وقد تحدث أخوان الصفا وخلان الوفا في رسائلهم عن التصوف .

وأننا نجد أثرهم في المتصوفة بارزاً حتى أن بعض المفكرين اعتبر أن التصوف هو أحد الإطارات التنظيمية التي أبيح لها الظهور كأفراد أو كمجموعات بدت وكأن آراءها وأفكارها مغلفة بغلاف تنظيم الجماعة . حتى لو قارنا بين آراء أخوان الصفا وبين آراء بعض المتصوفة لوجدنا أن الآراء هبي نفسها مع خلاف التسميات .

وقال مفكرون آخرون أن المنهل نفسه نهل منه المتصوفون وإخوان الصفا وغيرهم من التنظيمات السرية الأخرى ويدلل هؤلاء على أن علاقة الجنيد والحلاج وغيرهم من المتصوفة بحركة الزنج ثم بحركة القرامطة تعطي دليلاً على ذلك .

ويعلق ابن الجوزي على مسألة اللباس لأن لباس القلوب هو أهم من لباس الجسد فيقول : "كان الزهد في بواطن القلوب فصار في ظواهر الثياب . كان الزهد حُرقةً فصار اليوم خرقة ويحك ! صوف قلبك لا جسمك واصلح نيتك لا مرقّعتك"(16) .

ولقد عرف الكثير من المتصوفة التصوف تعريفاً حسب نظرتهم للتصوف. والتعريفات كثيرة لكننا سنكتفي ببعضها ولمتصوفين مشهورين وأهم هذه التعريفات:

ً1 _ ذو النون المصري : يقول ذو النون المصري : " الصوفي إذا نطق بان منطقه عن الحقائق وإذا سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق"(17).

ً2 _ بشر بن حارث الحافي : " الصوفي من صفا الله قلبه " (18) .

ً3 _ فريد الدين العطار : " الصوفي من إذا نطق كان كلامه عين حاله فهو لا ينطق بشيء إلا إذا كان هو ذلك الشيء وإذا أمسك عن الكلام عبرت أعماله عن حاله وكانت ناطقة بقطع علائقه الدنيوية " (19)

وقال أيضاً : " الصوفية قوم آثروا الله عز وجل عن كل شئ فآثرهم الله عز وجل عن كل شئ " (20) .

ً4 _ سري السقطي : " التصوف اسم لثلاثة معان وهو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ولا تحمله الكرامات علي هتك أشعار محارم الله ." (21)

ً5 _ أبو القاسم الجنيد : " التصوف هو أن يميتك الحق عنه ويحييك به"، وقال أيضاً : " الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم"(22) .

ثم قال :"الصوفية ذكر مع اجتماع ووجد مع سماع وعمل مع اتباع ."

ً6 _ الحلاج : قال : "وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحداً"(23) .

وهناك من التعريفات التي ذكرها الهجويري في كتابه "كشف المحجوب "، وفريد العطار في كتابه "تذكرة الأولياء " والقشيري في " الرسالة القشيرية " ومن هذه التعريفات نجد أن نسبة التصوف إلى الصوف تبين لنا دلالة الحياة القاسية والخشونة التي يعيشها المتصوف الذي تفرض عليه مبادئه وسلوكه الزهد في الدنيا وقهر النفس وحجبها عن شهواتها المادية ولكن هل التصوف فعلاً مجرد لبس الصوف والزهد أم أنه أعمق من ذلك بكثير ؟

مما لا شك فيه أن التصوف نظرية فلسفية أخذت أبعادها فيما بعد وتجاوزت مسألة الزهد والبساطة في اللباس والطعام والبعد عن كل الناس وغير ذلك من توابع التصوف الذي يلحق به ولا يدخل في صميم حياة المتصوفة وأفكارهم وإن من ينظر إلى التصوف نظرة كذلك فإن نظرته تتصف بالسطحية ولا تنفذ إلى الأعماق ولكن لم تصل الصوفية إلى ما وصلت إليه حديثاً إلا بالمرور بمراحل عديدة بدأت بالشكليات التي كان يتناقلها الناس عن حياة المتصوفة . حتى أنه دخلت على التصوف أعمال وأوراد وحالات كان لها أثرها في الصوفية وأصبحت الطرائق الصوفية نوعاً من الرياضة العقلية و القلبية التي يمارسها جماعة متآلفة ترجع أمرها إلى شيخ الطريقة الذي يعتبر سيداً ومصلحاً لأتباعه وأتباعه يأتمرون بما يمليه عليهم من أوامر وأقوال وشيخ الطريقة هو العارف بالله الذي يعتبره أتباعه بمثابة الإمام المعصوم الذي فاز بالمعرفة وأقام في مكان الحضرة الإلهية وعرف الطريق الذي أوصله إلى الله وهو أيضاً الفيلسوف الذي يسعى إلى تخليص البشرية من آلامها ومن عالم الكون والفساد الذي يطمح العارف أن يسلك طريق المعرفة القلبية ويعتقد أن شيخ الطريقة هو الهادي الذي يهدي إلى الحقيقة . وسنتحدث عن هذه الطرائق وعن مشايخها وعن استخدامها لأساليب السحر والكرامات . ولكن لا بد أن نبحث عن تطور المبادئ والآراء الصوفية منذ بدايتها وحتى الآن وأن نوضح أيضاً أهم المبادئ التي أثرت في الصوفية . علماً أن الاعتقاد السائد عند كثير من المفكرين أن التصوف الإسلامي وإن كان قد تأثر بغيره من المذاهب والأفكار إلا أنه يعتبر فلسفة إسلامية ترعرعت في الوسط الإسلامي ونمت حتى أصبح تأثيرها الواضح في الفلسفات العالمية التي تأثرت بها وذلك بفضل الحضارة العربية الإسلامية .

تاريخ الزهد والتصوف :

كان عصر ما قبل الإسلام والذي أطلق عليه عصر الجاهلية عصراً مليئاً بالتناقضات الفكرية والاقتصادية والسياسية . فمن الناحية الفكرية عرفت الجزيرة العربية ندوات فكرية كانت عن طريق الأسواق التي تعرض فيها كل أنواع التجارة وكانت أسواقاً أدبية وفنية تشكل هذه الأسواق ظاهرة إعلامية وتسويقية وثقافية كانت تعقد في أيام من السنة معروفة يجتمع بها الناس من كل أجزاء الجزيرة العربية لمشاهدة هذه الأسواق . وكان الخطباء يلقون خطبهم أمام الناس والشعراء يتنادمون في شعرهم أمام الناس ويتبارون في ذلك . وكانت في الجزيرة العربية تنتشر كل الأديان المعروفة في ذلك الزمان من وثنية وإبراهيمية ومسيحية ويهودية وغير ذلك . وكان بين أصحاب هذه الديانات من كانوا يزهدون أو يترهبون طلباً للقرب من الخالق وقد اشتهر عدد من الزاهدين وكانت قد انتشرت قبل الرسالة النبوية أنه سيظهر في الجزيرة العربية نبي مرسل ليهدي البشر فانتشر الانزواء والتطلع إلى السماء طلباً للوحي الإلهي وقد عرفنا من هؤلاء ورقة بن نوفل ، وقس بن ساعدة الأيادي ودريد بن الصمه الشاعر وغيرهم . وقد بدأ رسول الله (ص) زاهداً متعبداً قبل أن تأتيه الرسالة السماوية . وكان يلجأ إلى غار حراء وحيداً منفرداً في تعبده وتطلعه إلى الإلهام السماوي . وبعد أن نزل الإلهام السماوي على الرسول وجد الرسول له أنصاراً من اللحظات الأولى للرسالة وكان من أولهم زوجته خديجة بنت خويلد وعلي بن أبي طالب ابن عمه وزيد بن حارثة خادمه وصديقه أبو بكر الصديق . ثم توسعت دائرة الإسلام بطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وحمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي والبراء بن عازب وعمار بن ياسر وغيرهم من الصحابة الذين كانوا من قبل ينظرون إلى الأخطاء التي يحتوي عليها المجتمع العربي . وبدأ الرسول يستقطب الفقراء والمستضعفين في الأرض . ولا يخلو ذلك من دخول بعض تجار قريش في الدين الجديد ولكن قد أخذ طابع الصراع بين الأرستقراطية العربية القديمة المتمثلة ببني أمية ومن حالفهم وبين بني هاشم الذين يمثلون الحركة المضادة ولهذا الأمر تفسيراته الاقتصادية والسياسية . ولكن النظرة التي كان يخاف منها القريشيون من الدين الجديد هي الخوف علي مصالحهم الطبقية وأوضاعهم الاقتصادية .

وبما أن الصوفية كما شهدنا من خلال التعريف بها أنها دعوة للتقشف ودعوة إلى الفقر ودعوة للزهد في الدين والدنيا فإننا نجد أن المتصوفة كانوا منذ القديم يتخذون لهم مثلاً في عقيدتهم . يشكل هذا الأساس شعاراً إيديولوجياً . فكان علي بن أبي طالب لما يملكه من صفات في خشونة عيشه وفي بطولاته الحربية في نصرة الرسول ونصرة الدين الجديد وفي حياته الخاصة من ملبس خشن و غيره يعتبر الصوف لباسه المفضل وحياته التي كان يعتمد فيها على ما تيسر له من الطعام وكان يقتسم ذلك الطعام أحياناً بينه وبين طالبيه من الفقراء أو كان يحرم نفسه منه لإطعام جائع مضطر بالإضافة إلى كونه يحمل علم النبوة ويرى هذا العلم وهو يزهد في طلب الدنيا ويعمل في أداء فروض الديانة من أجل الحياة الأخرى حياة الخلود في جنة المأوى فكان علي بن أبي طالب المثال الأول الذي يحتذى بعد الرسول الكريم (ص) واعتبرت الصوفية أن الإمام علي هو إمام الصوفية(24) وقد أجمع على ذلك كل المتصوفة بشتى انتماءاتهم المذهبية الشيعية والسنية وغير ذلك .

وكان أبو ذر الغفاري أيضاً من الأمثلة التي كانت المتصوفة يعتبرونها نبراساً في السلوك والعمل . وكذلك كان عمار بن ياسر والبراء بن عازب وهؤلاء صحابة الرسول الذين اختارهم الرسول من

بين أصحابه واعتمد عليهم في دعوته وفي استمرار هذه الدعوة من بعده . وكانوا مثال الصحابة المخلصين للرسول (ص) وللدين الذي جاء به .

ونحن لا نقول أن هؤلاء أو ممن كانوا قبلهم أو ممن جاء بعدهم كانوا من المتصوفة لأن التصوف لم يكن معروفاً في زمنهم ولكن سلوكهم الشخصي لم يكن بعيداً عن سلوك المتصوفة واعتمد كثير من المتصوفة في آرائهم على آراء هؤلاء حيث اعتبروا أنهم قد وضعوا الحجر الأساس في بناء التصوف .

ولو قرأنا كتب الصوفية التي توفرت بين أيدينا فإننا نجدها مليئة بأقوال الإمام علي بن أبي طالب ومن ذكرناهم من أصحاب رسول الله . ويمكن القول أن التصوف بدأ بأساس ديني وأساس مذهبي . ولكن التصوف لم يظهر فعلاً كمدرسة منهجية لها أصولها إلا عند ظهور علم الكلام في بداية القرن الثاني الهجري حيث بدأت الفرق الدينية تظهر وبدأت تبحث عن إيديولوجياتها ولقد كان لسلوك الأئمة الشيعة من أبناء الإمام علي وخاصة الحسين الشهيد وعلي زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر بن محمد الصادق وزهدهم في الحياة وتمثلهم بالإمام علي في السلوك الديني والاعتقاد الديني كان ذلك تمهيداً لظهور التصوف .ولقد ساهم الإمام جعفر بن محمد الصادق بنشوء التصوف حيث كان الكيميائي المعروف جابر بن حيان تلميذ الإمام جعفر الصادق أول المتصوفين . قد تلقى علومه الدينية والكيميائية على يد الإمام جعفر الصادق .

ولقد بدأ التصوف الإسلامي منهجاً في السلوك . ولم يأخذ دوره كمنهج في العقيدة الصوفية إلا بعد أن توضحت منطلقات الصوفية واتخاذها مبادئها التي بنيت عليها من وحدة الوجود والحلول وطريقة العشق الإلهي والاتحاد بين الذات الإنسانية والذات الإلهية . إن ذلك لم يتوضح إلا بعد الحلاج وابن عربي والقشيري . ويعتبر ابن عربي بلا شك هو صاحب النظرية الصوفية الإسلامية التي يمكن القول أنها هي من أصل الفلسفة العربية الإسلامية وإن كان العرب يمكنهم أن يدعوا أن هناك فلسفة عربية ذات أصل عربي فإن فلسفة التصوف قطعاً هي وحدها المعنية بهذا الأمر.

ونحن إذا عرضنا هذا العرض التاريخي الموجز فلكي نوضح كيف بدأت المفاهيم الصوفية وكيف تطورت لتصل إلى ما وصلت إليه في اعتباراتها العقائدية الواضحة . ويجب أن ندرس أمراً آخراً ومهماً وهو المصادر التي أثرت في التصوف الإسلامي لأن هناك مصادر أخرى كانت موجودة في الجزيرة العربية وفي الأرض التي وصل إليها العرب واستطاعت أن تؤثر في مجرى الحياة الصوفية .

مصـادر الـصـوفيـة :

رغم أن الصوفية كفلسفة نشأت نشأة عربية إسلامية حيث بدأت بذرتها تنبت في المجتمع العربي الذي كان يحاول أن يصنع لنفسه حضارة إنسانية قائمة على أسس علمية وعندما بدأ التفكير يتناول كل العلوم المعروفة في ذلك العصر وشهدت الساحة العلمية محاولة عزل العلوم وفصلها عن الفلسفة ولقد بدأ العالم العربي جابر بن حيان بأول تجربة علمية حيث استطاع أن ينقل العلوم من المستوى النظري إلى المستوى التجريبي وكان هم الكيمياء قديماً هو حلم الناس بتحويل المعادن الرخيصة الثمن إلى معادن غالية الثمن كالذهب . على الرغم من أن العلوم أكثرها كانت خاضعة للميتافيزياء . وكان العالم العربي جابر بن حيان يتوجه في علمه هذا من الإمام جعفر بن محمد الصادق . ولهذا العالم اهتمامات صوفية حيث اعتبره المتصوفة أول متصوف كان يجسد في سلوكه الزهد والتعبد وبعض الآراء الصوفية .

وإذا ما درسنا المصادر التي أثرت في الصوفية نجدها كثيرة وعديدة وكلها ذات أهمية بالنسبة للمتصوفة ويمكن أن نعددها ونشرحها كما يلي :

1ً _ القرآن و الحديث :

حض الإسلام على الزهد في الدنيا باعتبارها حياة مؤقتة عابرة بالنسبة للإنسان وأن الحياة التي يجاهد فيها المسلم في سبيل العيش هي دار البقاء لأن هذه الدنيا هي دار الفناء قال تعالى :"وللآخرة خير وأبقى " (25) وعندما حض الإسلام على الجهاد وبذل النفس فإنما يريد بذلك أن من يصل إلى الحياة الآخرة يعيش جنتها ويبقى في خلودها واعتبر الإسلام الشهادة هي أقصر الطرق للوصول إلى الخلود قال تعالى :" ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون "(26) ويفسرون الآيات التي تدل على التشخيص الإلهي كالوجه خاصة ،" كل شيء هالك إلا وجهه "(27) واليد : "يد الله فوق أيديهم "(28) بالمعنى الباطني الذي يؤولونه تأويلاً باطنياً ويعتبرونه التجلي الإلهي في الإنسان خليفة الله في الأرض . قال تعالى :"إني جاعلك في الأرض خليفة "(29). ويرون أن الله قريب من المجتهد وغير بعيد عنه قال تعالى :" ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"(30) وما يدل على الحلول قال تعالى :" الله نور السماوات والأرض"(31) والمتصوفة يعتمدون على الظاهر والباطن والتأويل :" ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم " ويعتبرون أنفسهم أهل التأويل وأهل الباطن وهم هنا يتفقون مع الشيعة الباطنية في مسألة الظاهر والباطن وفي مسألة التأويل . فالمقصود هم الراسخون في العلم الذين أعطاهم الله القدرة على تأويل القرآن وشرح ما غمض من أسرار لأنهم يعتبرون أن الدين مجموعة من الأسرار لم يستطع الناس كشف هذه الأسرار وإن من يستطيع كشفها المجاهد الصوفي الذي وصل عن طريق المعرفة القلبية التي تتجاوز المعرفة العقلية وهذه المعرفة هي التي توصل الإنسان إلى المعرفي ويصل فيها إلى الاتحاد بالذات الإلهية لأن الله نور السماوات والأرض فإن كان الله كذلك فإن الإنسان بذاته وبمجاهدته ومعرفته يصبح جزءاً من هذا النور وجزءاً من هذه الذات الإلهية وذلك بفضل الاتحاد أوكما يقال بعودة النفس إلى عالمها التي انفصلت عنه كما يقول إخوان الصفا وأتباع الأفلاطونية الحديثة .

وباعتبار القرآن والحديث من أهم المصادر التي استقى المتصوفة نظريتهم منها فإن هذا يعطينا دليلاً قاطعاً على أن التصوف فلسفة إسلامية اعتبرت الإسلام ونهجه في الحياة وفي الدين أساساً

من أسس العقيدة الصوفية. فسيرة الرسول وسيرة الصحابة وسيرة الأئمة من أهل البيت كانت مثال الصوفية التي كان المجتهدون المتصوفون يسيرون بهديها فلبس الصوف والدعوة إلى الفقر وإلى الدروشة والزهد والعمل الصالح وتهذيب النفس ومجاهدتها وتدريبها على تحمل الصعوبات والمشاق كل ذلك من الطرق التي يعتمدها المجتهد في سلوكه .فالصوفي مثلٌ في السلوك لأن الإسلام كذلك والصوفي مثل في الزهد لأن الأسلام كذلك والصوفي مثلٌ في رباطة النفس والتعود على شظف العيش .

2ً _ علم الكلام :

وجد التصوف في ذروة المناظرات والمجادلات الكلامية التي كان علماء الكلام يقيمونها تدعيماً لرأي مذاهبهم . فعندما نشأت المذاهب كان علم الكلام هو العلم الذي وضع منهج الجدل المنطقي والفلسفي والديني لإثبات صحة أقوالهم يقول الدكتور أبو العلاء عفيفي :"والناظر في كتب التصوف أمثالها(اللمع للسراج) و(التعرف للكلابازي) و(الرسالة للقشيري) ومزجهم لنظريات المتكلمين وأساليبهم بنظريات التصوف وأساليبه وقد تسرب إلى التصوف الفلسفي كثير من نظريات الأشاعرة والكرامية والشيعة والإسماعيلية الباطنية والقرامطة " (32) .

وإن عقيدة وحدة الوجود كعقيدة صوفية لم يدر المتصوفة والمسلمون بشكل خاص والمسلمون الموحدون إلا أن وقعوا فيها . فبدأ التوحيد ينفي الكثرة على الله والأثنينية والشراكة في الربوبية . فأدى هذا الأمر إلى القول بوحدة الوجود كدليل على أن الله لآ يمكن أن يكون إلا واحداً . وإذا تجلى في العالم أو حل فيه فإنه يبقى من حيث الجوهر واحداً . فقد فسر ابن عربي : " لا إله إلا الله " على أنه :" لا موجود على الحقيقة إلا الله "(33). فالله في نظر ابن عربي وفي نظر كل المتصوفة هو وحده الموجود وكل موجود في مجموعه هو الله . وفي مجال التوحيد قال الجنيد: " هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم هو بفعل الله عز وجل وحده لا شريك له"(34). ويفرق الجنيد بين توحيد العامة وتوحيد الخاصة ففي توحيد العوام:"هو إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته ." وتعريف الخواص :"انه الخروج من ضيق الرسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية "(35).

ولقد أخطأ بعض المستشرقين الذين درسوا التصوف في أن المتصوفة أخذوا آراءهم في وحدة الوجود والتوحيد الإلهي وتوحيد الجوهر من الفلسفة الهندية . ولكن هذا الرأي يبعد التصوف عن حقيقة أن التوحيد الإسلامي هو المصدر الأساسي في وحدة الوجود . وأن النظرة الإسلامية لله الواحد الذي لا يتعدد ولا يلد ولا يولد ولا يقع في الكثرة ولا يقبل الشراكة مع غيره من الموجودات هي أهم أثر في فلسفة التصوف . ولا يعني هذا أننا ننكر أثر الفلسفة الهندية في موضوع الفناء والدروشة وغيرها من الحالات الصوفية لا نقول أنها لم تترك أثراً في التصوف الإسلامي .

3ً _ التصوف الهندي الإشراقي :

عرفت الفلسفة الهندية منذ القديم بالزهد في الحياة وأن الخلود هو خلود بعد الموت وأن الحياة الأخرى هي الحياة التي ينعم فيها الإنسان بالسعادة . لذلك كان طلب الزهاد أن يتطهروا ويفضلوا النفس على الجسد عن طريق تعذيب الجسد بطريقة النرفانا وقد قرن بعض الباحثين الفناء الصوفي بأنه يشبه الفناء عن طريق النرفانا وقد كان للتصوف الهندي أيضاً آثاره في التصوف الإسلامي وكان يتناول هذا الأثر الطقوس الدينية والرياضة الروحية ومجاهدة النفس .

كانت الفلسفة الهندية قد تجاوزت شبه القارة الهندية حيث عرفت في بلاد فارس وما بين النهرين . وقد اشتهرت مدينة بلخ قبل الفتح الإسلامي بكونها أهم المدن التي عرفت بالتصوف البوذي . وبقي هذا الأثر حتى بعد الإسلام حيث ظهر فيها عدد من المتصوفة المسلمين المشهورين وأهمهم إبراهيم بن أدهم الذي رويت عنه القصص الكثيرة حتى أن جولد تسيهر اعتبر أن قصته قد حيكت بشكل يشابه قصة بوذا . واشتهر أيضاً شفيق البلخي وأبو حامد بن خضروبه.

وقد ذكر البعض أن أبا يزيد البسطامي كان قد تعلم طريقته على يد أبي علي السندي الذي كان يعلمه طريقته في مراقبة الأنفاس وهي طريقة هندية كما هو معروف .

أول من قال بالتأثير الهندي في الفلسفة الصوفية الإسلامية كان وليم جونز في كتابه : "ASIATIE RESEAREHES" حيث قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي الذي قاله المتصوفون في الوقت المتأخر وبين مذهب "الفيدانتا" وكذلك قارن بين القصائد التي نظمها جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وبين "الجيتا جوفندا " ثم جاء بعد ذلك بعض الكتاب مثل جولد تسيهر وموربنو وكريمو وغيرهم فذكروا هذا الأثر بشكل يوافق رأي جونز .

وكان أبو الريحان البيروني (36) قد كتب في كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة " ما يمكن اعتباره مقارنة بين مذاهب الهنود الصوفية ومذاهب الصوفية المسلمين ونذكر قليلاً مما قال في ذلك :" وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا : ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق:"وكيف لا أتحقق من هو بالأنية ولا أنا بالأنينية ؟ إن عدت فبالعودة فرقت وإن أهملت فبالإهمال خففت وبالاتحاد ألفت " وكقول أبي بكر الشبلي : اخلع الكل تصل الينا بالكلية فتكون ولا تكون أخبارك عنا وفعلك فعلنا " وكجواب أبي يزيد البسطامي (37)وقد سئل بما نلت ما نلت؟ فقال : إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو وقالوا في قوله تعالى :"فقلنا اضربوه ببعضها" إن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيى بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد وحتى يبقى رسماً لا حقيقة له . وقلبك حقيقة ليس عليها أثر من المرسومان " وقالوا : " إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة وإنما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور . فلما وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع " .

ويقارن بين كتاب باتنجل في الحديث عن بعض الحواس وبين ما يذهب إليه الصوفية وما ذكروه في كتبهم : " أنه وردت علينا طائفة من الصوفية وجلسوا بالبعد عنا وقام أحدهم يصلي . فلما فرغ التفت وقال لي : "يا شيخ ؟ تعرف هاهنا موضعاً يصلح لأن نموت فيه ؟ " فظننت أنه يريد النوم فأومأت إلى موضع . وذهب فطرح نفسه على قفاه وسكن . فقمت إليه وحركته وإذا أنه قد برد . وقالوا في قوله تعالى: (إنا مكنا له في الأرض) أنه إن شاء طريت له وإن شاء مشى على الهواء يقاومانه فيه ولا تقاومه الجبال في القصد " .

ويحاول البيروني أن يقرب ما جاء في كتاب باتنجل وبين ما جاء في كتب المتصوفة : إفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب ومن اشتغل عما سواها لم يضع لها نفساً مجذوباً ولا مرسلاً ومن يلغي هذه الغاية غلبت قوته النفسية على قوته البدنية فمنح الأقدار على ثمانية أشياء بحصولها يقع

الاستغناء . وأحد الثمانية : التمكن من تلطيف البدن حتى يخفى عن الأعين . والثاني : التمكن من تخفيفه حتى يستوي عنده وطء الشوك والوحل والتراب . والثالث : التمكن من تعظيمه حتى يريه في صورة هائلة عجيبة . والرابع : التمكن من الإرادات . والخامس التمكن من علم ما يروم . والسادس : التمكن من الترؤس على أية فرقة طلب . والسابع : خضوع المرؤوسين وطاعتهم . والثامن : انطواء المسافات بينه وبين المقاصد الشاسعة " كان هذا رأي باتنجل فيعقب البيروني على ذلك :" وإلى مثل ذلك أشارت الصوفية في المعارف إذا وصل إلى مقام المعرفة فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان : قديمة لا يجرى عليها تغير و اختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز وأخرى بشرية للتغير والتكوين ".

ويقارن البيروني أيضاً بين ما جاء في كتاب جيتا من قبيل الاستغراق الفكري وبين مقولة العشق عند الصوفية." إنه الاشتغال بالخلق عن الحق "

أما التأثير بين الفكر الهندي والفلسفة الإسلامية فكان تأثيراً عاماً . حيث وصل الفتح الإسلامي إلى الهند وهاجر قسم كبير من المسلمين إلى الهند واستطاعوا التأثير في المجتمع الهندي ومن الطبيعي أن يبقى التأثير الهندي المحلي في عقائد من يعتنقون الإسلام وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه : (تاريخ التصوف الإسلامي) فقال :" ونما بدء التأثير والتأثر الخصبان فيما بين الهندوكية والإسلام في بلاد الهند نفسها بفضل الدعاة المسلمين في بلاد الهند ممن قاموا ببث الدعوة الإسلامية في الهند وينقسمون إلى فريقين :

أ) الصوفية من أهل السنة : كما فعل تلاميذ مالك بن دينار (المتوفى سنة/127 هـ) في نشر الإسلام بين المويلا في كرناجور والملديف والحلاج (المتوفى سنة/309 هـ) والبنجارا في كجرات ونشر شاه (المتوفى /431 هـ) مع اللبيين في ترشنوبولي ويوسف الدين السندي القرن السابع الهجري مع الموماتا في كوتش .

ب) ثم القرامطة فمنذ عهد هارون الرشيد لجأ الإسماعيليون إلى إقليم السند وقاموا بنشر الإسلام في إقليم الملتان حوالي /200 هـ حيث لا يزال يوجد الداود بوترا في حيزبور حتى ليوم وبين البهرة في كجرات بفضل عبد الله الحرازي /460 هـ وبين قبائل الوكهن والأفريديين بفضل ناصر خسرو / 473 هـ وبين الخوجات في كجرات بفضل إسماعيليين محدثين هما نور مستجر المتوفى / 535 هـ وصدر الدين المتوفي 834 هـ .

ولكي يتضح لنا معنى الإشراق بشكل جلي علينا أن نطلع على نص كتبه قطب الدين الشيرازي معلقاً على كتاب (حكمة الإشراق) لشهاب الدين السهروردي حيث يقول : " حكمة الإشراق أي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنشبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تحررها وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير " .

والإشراق في المعنى الصوفي هو الحدس الصوفي ويشبه الحدس الذي حصل عليه الغزالي بعد شكه وقد سماه الصوفيون ذوقاً . والإشراق أيضاً هو الكشف أو المعنى الكشفي . وكانت حكمة

قدماء الفرس تعتمد على الكشف والمشاهدة ويختص بها الحكماء والمتألهون وهي حكمة ذوقية إشراقية .

ولكن على ماذا تعتمد حكمة الإشراق في فارس يقول قطب الله الشيرازي :" أي على الرموز يبتني قاعدة أهل الشرق وهم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة ." ويقصد بحكماء الفرس زرادشت وغيره .

ويقسم السهروردي (38) العلم إلى علمين : علم صوري وهو علم الفلسفة المشائية ومن أراد علماً يعتمد على اليقين العقلي فليس عليه إلا أن يأخذ هذا العلم . وعلم حضوري وهو لا يتم بدون سوانح نوريه . "لوامع نوريه عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشراقية".

فالعلم الصوري علم يحصل في النفس عن طريق الصورة المجردة ولا يمكن معرفتها إلا إذا تحققت المعرفة الكلية . لذا فإن العلم الحقيقي هو العلم الحضوري الذي يعتمد على المشاهدة المباشرة للحقائق وهذا العلم في ذروة معارفه يجعل من العالم والمعلوم وحدة متكاملة تامة لذا يسميه السهروردي علماً حضورياً انفعالياً شهودياً ويتم هذا العلم لأرباب الكشف يقول الجرحاني :" العلم الحضوري هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته بالنفس كعلم زيد نفسه ".

كما نسب السهروردي إلى أفلاطون قولاً : " إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأني مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية بريٌّ عن الهيولى فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء فأرى في نفسي من الحسن والبهار والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجباً فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف " ثم يقول السهروردي: " الصوفية والمجردون من الإسلاميين سلكوا طريق أهل الحكمة ووصلوا إلى ينبوع النور وكان لهم ما كان ، ومن لم يجعل له الله نوراً فما له من نور ".

ويتحدث السهروردي عن حكمة الإشراق : "وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى (بحكمة الإشراق) أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون عنها حكمتهم وهي الخميرة الأزلية ".

ولم يكن الحكماء الإشراقيون فقط من فارس وإنما هم من عدة بلدان فمنهم هنود ومنهم يونان ويعد السهروردي نفسه منهم لأن الحكمة الإشراقية هي الخميرة الأزلية التي يتوارثها الحكماء بعضهم عن بعض وقد يرجعون فيها إلى زرادشت وإلى الفيثاغوريين وأفلاطون وهرمس ولنقرأ للسهروردي أيضاً : "وأما النور الطامس الذي يجر إلى الموت الأصفر فآخر من صحّ أخباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون ومن عظماء من انضبط عنه وبقي اسمه في التواريخ هرمس وفي الفهلويين مالك الطبي المسمى بكيومرث وكذا من شيعته أفريدون وكي خسوا وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغورثين وقعت إلى أخي أخميم ومنه نزلت إلى سبار تستر وشيعته وأما خميرة الخسروانيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام ومن بعده إلى فتى بيضاء (يقصد فيه الحلاج) ومن بعدهم إلى فتى آمل وخرقان (يقصد الحسن الخرقاني) ومن الخسروانيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خماير آل فيثاغورث وأنباذ قليس وسفليوس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي وقعت إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون بدواوين القاصة ".

فنجد أن السهروردي يجد أن الحكمة اليونانية هي أصل حكمة الإشراق وهو يقسم الإشراقيين إلى فئتين الفئة الأولى من الفرس واليونان حتى أفلاطون والفئة الثانية فئة المشائيين من أرسطو وأتباعه وعلماء الكلام . ويعتبر السهروردي أن الفئة الأولى هي الفئة المتألهة .

4ً _ الديانة المسيحية :

عرفت حياة المسيحية وخاصة في الأديرة المنعزلة في الصحارى ورؤوس الجبال وما عرف عن الرهبنة المسيحية . وفكرة الثالوث المقدس أيضاً من الأفكار التي كان لها أثر في مسألة التجلي الإلهي بالصورة البشرية عن طريق التجلي الإلهي في المسيح الابن وبواسطة الحد الثالث الذي هو الروح القدس وهو الأم مريم .وهذه الحدود الثلاثة تتحد كلها بإله واحد .

وقد بدأ هذا الأثر واضحاً عند الحلاج الذي أخذ بعض أفكاره متأثراً بالسريان المسيحيين الذين كانوا منتشرين في الجزيرة العربية وسوريا والعراق ، ففكرة اللاهوت والناسوت كان السريان يستخدمونها للدلالة على طبيعة السيد المسيح قال الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته

سرّ سنا لاهوته الثـاقب

ثم بدا لخــلقه ظاهـراً

في صورة الآكل والشارب

حتى لـو عاينـه خـلقه

كلحظة الحاجب بالحاجب

ويحاول الحلاج أيضاً ن يوضح مسألة اتحاد الروح البشرية بالروح الإلهية وهذه الفكرة أساسها الدين المسيحي فيقول :

مزجت روحك في روحي كما

فإذا مسك شـــيء مــسني

تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا أنت أنا في كل حال

وهذا أيضاً دليل وحدة الوجود والحلول الإلهي في العالم أو في مادة العالم ولا يرى المتصوفة في ذلك غرابة لأنه الجوهر الواحد الذي لا يتجزأ والذي يدل كله باعتقادهم على الواحد . فكل شئ في نظر المتصوفة واحد وكل شئ الله .

ويوغل الحلاج في عرض الفكرة في موضوع العشق الإلهي لدرجة الإتحاد بين العاشق والمعشوق حتى لا يشعر أحدهما بالفرق ونقصد بأحدهما الإنسان طبعاً . حيث يقول الحلاج (39) :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

ج

فإذا أبصــرتني أبصـرته

وإذا أبصرته أبصـرتنا

أما ابن عربي فيرى كذلك من وحدة الوجود مبتدئاً من التثليث المسيحي فيقول في كتابه (فصوص الحكم): " اعلم وفقك الله أن الأمر كله مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث فهي من الثلاثة فصاعداً : فالثلاثة أول الأفراد وعن الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى : " إنما قولنا بشيء إذا أردناه نقول له كن فيكون " وهذا ذاتٌ إرادةٌ وقولٌ . فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه (كن) لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء " (40) .

ويقول ابن عربي في التثليث أيضاً (41) :

تثلث محبوبي وقد كان واحداً

كما صير الأقنام بالذات أقنما

ج

ويرى ابن عربي أنه عن طريق الحب والذي يرى أن ديانته هي ديانة الحب يمكنه أن يصل إلى غايته وغايته التي يبحث عنها هي الحقيقة المحمدية التي يعتبرها سبقت كل الحقائق الدينية وكانت قبل الخلق الآدمي وبهذا الرمز يعتبر ابن عربي أن حقيقة الخلق المحمدي سبقت بالمعرفة لأن السبق المعرفي ليس شرطاً أن يكون سبقاً زمانياً (42) .

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهـبان

ج

وبيتٌ لأوثـانٍ وكعبة طائـفٍ

وألواح توراةٍ وصحفٌ لقرآن

أدين بدين الحب أني توجـهت

ركائبه فالحب ديـني وإيماني

ونرى ابن عربي يدعو في ديانة الحب كما دعا إخوان الصفا لوحدة الأديان وللدمج بين كل الأديان على أساس المحبة بين الناس وهذه الفكرة تنسجم مع الفكرة التي أطلقها ابن عربي في وحدة الوجود وأن هذه الوحدة كان أخوان الصفا قد قالوها في معرض فلسفتهم وفي موضوع التصوف الذي أفردوا له موضوعاً هاماً في دراستهم .

5َ _ الأفلاطونية الحديثة والفكر اليوناني :

وهذا المصدر يعتبر من أهم المصادر لأنه المصدر الوحيد الذي يرجع إلى أصول فلسفية وهذا المصدر كان له أثره البالغ في التصوف الإسلامي وفي مدارسه لأن فكرة وحدة الوجود وإن كانت

قد نسجت بنسيج إسلامي بحت إلا أن الأفلاطونية الحديثة والتي لم تشهد الإسلام وإن كانت قد شهدت المسيحية في بداية انتشارها إلا أن فكرة وحدة الوجود كانت هي الفكرة الأساسية التي يرقى اليها التصوف في الأفلاطونية الحديثة . وطبيعي أن يكون للأفلاطونية الحديثة الأثر الكبير في الفلسفة الإسلامية (43) بشكل عام لأنها اعتمدت أول ما اعتمدت عليه هو التوفيق بين المذاهب الفلسفية اليونانية وخرجت الأفلاطونية الحديثة كفلسفة توحيدية توفيقية بين أرسطو العالم الطبيعي والميتافيزيقي وأفلاطون مبدع المثالية الأول وصاحب نظرية المثل . فقد وجدت الأفلاطونية الحديثة عالمين متناقضين : عالم المثل هذا العالم الروحاني الذي يتصف بحقيقته لأنه مجرد عن العالم المادي والذي يرئسه مثال الخير والذي هو الله وبين عالم طبيعي محسوس وعالم نفسي يتجاوز عالم الحس عند أرسطو فالعالم المحسوس هو علمنا الأرضي والعلم المعقول هو عالم العقول وعقول الأفلاك التي تسير في مداراتها وفقاً لحركة العقول التي وجدت من العقل الأول الذي لا يتحرك وهو محرك لغيره من العقول وعدد العقول عند أرسطو هي عشرة عقول وكذلك هي عند أفلوطين . وهكذا حصل الدمج بين عالم المثل وبين عالم العقول .

وتعتبر كلمة (غنوص) (44) اليونانية التي تعني المعرفة خير تعبير استخدم للدلالة على نظرية المعرفة عند المتصوفة . ولكتابه (التاسوعات) وهو من تأليف أفلوطين وكان ينسب خطأ إلى أرسطو تأثير كبير في الفلسفة العربية الإسلامية بشكل عام وفي التصوف بشكل خاص . وإن عدداً من الآراء والمعتقدات الصوفية يعتبرها البعض ذات أصل أفلوطيني ولعلنا نقارن بين نظريتهم في النفس وهبوطها إلى العالم الفاني فنجد الأثر الأفلوطيني مع التأثير الإسلامي لها . وكذلك نظرية الفيض التي أخذها المتصوفة عن إخوان الصفا ونجد أن أصلها النظرة اليونانية وخاصة الأفلاطونية الحديثة التي قالت بها مع وضع الأسس الإسلامية التي قامت عليها الشريعة .

لقد أثرت الأفلاطونية الحديثة في الديانة المسيحية وبذلك يعتبر تأثير الأفلاطونية الحديثة في التصوف جاء من طريقين الطريق الأول هو الجانب المسيحي وأثر المسيحية الثالوث في التصوف وجاء أيضاً من طريق آخر هوالطريق المباشر من الأفلاطونية المحدثة نفسها وخاصة الكتب التي تركتها وترجمها المترجمون العرب وأهم هذه الكتب :كتاب اثولجيا أرسطاطاليس أو " قول في الربوبية " وقد كان نسب خطأً لأرسطو ولكنه عبارة عن تلخيص لكتاب الناسوعات لأفلوطين . وكتاب (الإيضاح في الخير المحض) وهو أيضاً منسوب خطأ إلى أرسطو إلا أنه في الحقيقة هو كتاب (المبادئ الإلهية)ومؤلفه أبروفليس وهوأشهر فلاسفة الأفلاطونية الحديثة في أثينا. والكتاب الثالث : هو (الله المقدس) وهو من تأليف كاتب سوري مجهول ممن تنصروا على يد القديس بولس .

ويعتبر ذو النون المصري أول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف ويعتبره القفطي: " من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراق على كثير من العلوم الفلسفية "(45) .

وقد اعتبر المستشرق نيكلسون أن كثيراً من آراء ذي النون المصري مأخوذةً من كتابات ديونيسيوس وهذه الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس هي في الحقيقة مؤلفات وضعها الراهب السرياني اغناطيوس برصيدلي . وقد كان السريان قد بدأوا الترجمة إلى العربية عن اليونانية في وقت مبكر . ومن أهم الآراء التي عرضها ديونيسيوس أن معرفة الله بالعقل غير ممكنة فالعقل لا يمكننا إلا من معرفة آثار الله . أما المعرفة الحقيقية فتحصل عن طريق تطهير القلب من رجسه

وتحريره من عبودية الجسد ونبذ الدنيا ولذائذها والتأمل والخشوع والصمت لكي يصل الإنسان إلى مشاهدة الله والإتصال به .

ويحاول نيكلسون شرح تأثير الغنوصية والثانوية والأفلاطونية الحديثة فيقول : "سبعون ألف حجاب تفصل بين الله الحق الأحد . وبين عالم الحس والمادة وكل روح تمر قبل مولدها خلال هذه السبعين ألفاً نصفها الباطن نور ونصفها الظاهر كلمة فإذا مرت الروح خلال حجب من حجب النور نفت عنها حالة من الحالات الربانية وإذا مرت خلال حجب من حجب الظلمة تسربلت حالة من الحالات الدنيوية ومن ذلك يستهل الطفل صارخاً لأن الروح تدرك انفصالها من الله الحق الأحد . وإذا بكى الطفل في منامه فذلك لأن الروح تتذكر شيئاً مما فقدت وقد جر اختراق الحجب عليها النسيان ومن هنا سمي الإنسان إنساناً وهو الآن سجين جسمه مقطوع عن الله بهذه الحجب الكثيفة " وقد بدأ التأثير اليوناني في الفلسفة العربية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري حيث ظهرت الكتب اليونانية مترجمة إلى اللغة العربية فبدأت الفلسفة العربية الإسلامية بالتأثر بالحضارة الهليستينية وبدا هذا التأثر واضحاً في الفلسفة التوفيقية بين المذاهب الفلسفية اليونانية وبين الشريعة أيضاً . يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي (46) في كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي) : "وأهم نص في هذا الكتاب هو كتاب : (اثولوجيا ارسطوطاليس) وهو كما نعلم فصول ومقتطفات من التساعات الأفلاطونية وفيه نظريات الفيض والواحد التي ستلعب دوراً خطيراً في التصوف الإسلامي خصوصاً عند السهروردي المقتول وابن عربي وفيه أيضاً نظرية الكل (أو اللوغوس) ولا شك في تأثر الصوفية المسلمين ابتداء من القرن الخامس الهجري حتى القرن العاشر الهندي بما في (أثولوجيا) من آراء وإنما الخلاف هنا هو في هل وصل تأثيره إلى التصوف الإسلامي مباشرة أو عن طريق كتب الإسماعيلية وكلها حافلة بالتأثر به .

ويتلوه في الأهمية الكتب المنسوبة إلى هرمس وقد وضع ماسينيون صورة أولية ليثبت بها . كما حصل في العربية وقد عقدنا نحن فصلاً لصورة هرمس في الكتب العربية وذلك في كتابنا : (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) كما نشرنا بعض نصوص منه ونشرنا ترجمة له وأقوالاً معزوةً إليه في نشرتنا (لمختار الحكم) للمبشر بن فاتك وشخصيته بارزة التأثير عند السهروردي المقتول وابن عربي . الأول خصوصاً في فكرة :(الطباع التام) التي تأثر بها كل الأشراقيين بعد السهروردي والطباع التام هو (النوس) ويسمى أيضاً الروحانية والطبقية الكريمة ".

الـزهـد والتـصـوف:

قلنا أن التصوف قد بدأ بالزهد وقد اعتبر المتصوفون الزهاد كما قلنا مثالاً لهم يحتذون به ويسيرون في سلوكهم على خطاهم . وهذا الجانب أولاه كتاب الأدب والدارسون الذين درسوا التصوف من خلال الرياضات الروحية التي نسبت إلى المتصوفين إهتماماً خاصاً. وقد وصف الدكتور عبد الرحمن عزام في رسالته التصوف وفريد الدين العطار ذلك قائلاً (47) : "لكن الجانب الفكري والفلسفي لم يكن واضحاً في سيرتهم ولا الجانب الروحي الخالص الذي يقصد إلى الفناء في الله . ولم يتكلموا في الفناء ووحدة الوجود كثيراً ".

قالت رابعة العدوية مناجيةً الحق : " إلهي اجعل الجنة لأصحابك والنار لأعدائك وأما أنا فحسبي أنت " (48) . وهذا كلام زاهدة يشبه كلام صوفية لا بل اعتبرت من المتصوفة الأوائل . كما أن الحسن البصري قال في العشق :" إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت نعيمه في ذكري عشقني وعشقته فإذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب ما بيني وبينه"(49) .

وفي مطلع القرن الثالث الهجري نشط علم الكلام نشاطاً منقطع النظير من شيعة ومعتزلة وباطنية وقد تحول الزهد إلى تصوف لأن الزهد لم يكن يحمل في ثناياه نواحي فكرية وفلسفية لأن الزهد كان مجرد اتجاه كلي لله الواحد الأحد وعشق له أما التصوف فقد تحول إلى أفكار عديدة كان علم الكلام يطرحها وتجيب الفرق عنها بحسب معتقدات فرقها . ومشى التصوف جنباً إلى جنب مع الحركات الباطنية وخاصة الإسماعيلية حتى أننا لم نجد أحياناً فوارق كبيرة بين التصوف والإسماعيلية بما طرحه كل منها من أفكار متماثلة فمن يقرأ رسائل أخوان الصفا وخلان الوفاء يجد كثيراً من الآراء المتقاطعة بين المتصوفة واخوان الصفا ء. لا بل قالوا بالتصوف وتحدثوا عن الوجد والإشراق والتزموا التزاماً واضحاً ببعض القضايا التي كان الصوفيون ملتزمين بها .

وعندما توضحت الآراء الصوفية . قدم المتصوفة نتاجاً أدبياً فلسفياً هاماً وكان له أثره في الآداب العالمية وفي تيار الفكر العالمي وكان له تأثيره المستمر حتى عصرنا الحاضر لما تضمنه من قصائد وآداب في مدح الرسول وفي العشق الإلهي . ولعل الغزل الصوفي قد أبرز الغزل بفنونه العذرية والماجنة وكانت الأشعار الصوفية تغنى غناء لما كانت تحمله من معانٍ وعباراتٍ وتراكيبٍ مستساغة لدى المعنيين . ومن يقارن بين شعر الغزل والغزل الصوفي يجد في الشعر الصوفي رقة وعاطفة جياشة لم يرق إليها شعر الغزل وشعراء الغزل . وباستخدام المتصوفة للرموز التي كانت تشغل بال المفكرين لما تحمله من معانٍ غريبةٍ . ولهذه الرموز دلالاتها التي تشير إليها . وترفع هذه الرموز مستوى التفكير الإنساني لكي يحلق في الأجواء العليا حيث تندمج الروح الإنسانية بالنفس الكلية التي هي أصل هذه الروح وأصل النفس الإنسانية ويتفق المتصوفة في ذلك مع إخوان الصفاء في تحليلهم لرحلة النفس من الأعلى إلى الأدنى . وصعودها في طريق عودتها للاتحاد بالنفس الكلية من جديد . فطريق الحق هو الطريق المؤدية إلى الفناء في الله وبالتالي الاتحاد بجوهره ، وأما الجلسات الصوفية التي تقام تلقى فيها الأشعار والمدائح النبوية وتقام بها الكرامـات.

وفي دراستنا لمذهب المتصوفة سندرس هذا المذهب من عدة نواحٍ أهمها :

ً1 _ التصوف والأدب .

2ً _ التصوف والأخلاق .

3ً _ التصوف والدين .

4ً _ التصوف والفلسفة .

5ً _ الطرائق الصوفية .

6ً _ نماذج من آراء المتصوفة .

وعلينا أن نهتم بالجانب الفلسفي والديني لأن صورة الصوفية مأخوذة بشكل عام من المظاهر التي أثرت في التصوف أما الجانب الفكري فقد أخذ جوانب نقدية عديدة تتراوح بين التدين المفرط والإلحاد . فكثير من الناقدين لمذهب التصوف وجدوه زهداً دينياً وانعتاقاً عن العالم وفضائله ورذائله أخذوا الفضيلة منها وتستروا فيها عن أهل الرذائل وابتعدوا عن الرذيلة لما فيها من فساد وإفساد .

ونحن في دراستنا لأي موضوع فأخذنا على عاتقنا أن تحيط بكل جوانبه الإيجابية والسلبية وأن لا نترك أمراً يتعلق به إلا شملناه بالدراسة والبحث وكل هذه الجوانب التي ذكرناها ونريد بحثها من الأهمية بدرجة أنها كان لها الأثر على مجريات الأمور في المذهب الصوفي واسمحوا لي أن اسميه مذهباً لأننا لو تساءلنا هل التصوف مذهب ؟ لكان جوابنا نعم التصوف مذهب لأن للتصوف مبادئ وأسساً وآراء في الشريعة ويتفق عليها المتصوفون جميعاً رغم أن المتصوفة ينتمون إلى كل المذاهب الإسلامية تقريباً ولكن جميعهم يتفقون في نهج مشترك لهم فحريّ بنا أن نسمي التصوف مذهباً دينياً ومذهباً فلسفياً .

ولنسلك في دراستنا المنهج الذي رسمناه لنتابع من خلال هذا المنهج العقد وهو الإطلاع على كل جوانب التصوف كطريقة وكمذهب .

فهارس ومراجع ومصادر الفصل الأول

أصـل التـصـوف

1ً _ الحارث المحاسبي من كبار الصوفية وأوائلهم انظر ترجمته في كشف الظنون للشعراني والرسالة القشيرية للقشيري .

2ً _ جابر بن حيان كيميائي عربي كان من تلاميذ الإمام جعفر بن محمد الصادق.

3ً _ أبو هاشم الصوفي انظر ترجمته في كشف الظنون للشعراني والرسالة القشيرية للقشيري .

4ً _ عبدك الصوفي أحد كبار الشيعة المتصوفين انظر الفكر الشيعي والنزعات الصوفية تأليف كامل الشيعي .

5ً _ حديث نبوي شريف .

6ً _ حديث نبوي شريف .

7ً _ انظر تاريخ الطبري : الطبري .

8ً _ التصوف الإسلامي : الدكتور زكي مبارك .

9ً _ المصدر السابق نفسه .

10ً _ نفس المصدر السابق .

11ً _ اللمع : أبو نصر السراج الطوسي .

12ً _ انظر ترجمته في كشف الظنون : حاجي خليفة .

13ً _ الرسالة القشيرية : القشيري .

15ً _ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك .

16ً _ نفس المصدر السابق .

17ً _ نفس المصدر السابق .

18ً _ نفس المصدر السابق .

19ً _ نفس المصدر السابق .

20ً _ نفس المصدر السابق .

21ً _ نفس المصدر السابق .

22ً _ نفس المصدر السابق .

23ً _ نفس المصدر السابق .

24ً _ نجد أن المتصوفة اتخذت من الإمام علي بن أبي طالب نموذجاً للصوفي أو للفتوى الصوفية التي نشطت عندما بدأت الكرامات عند مشايخ الصوفية مدى قدرة الإنسان على التحمل وعلى التفوق في الطبيعة. .

25ً _ آية كريمة .

26ً _ آية كريمة .

27ً _ آية كريمة .

28ً _ آية كريمة .

29ً _ آية كريمة .

30ً _ آية كريمة .

31ً _ آية كريمة .

32ً _ أبو العلاء العفيفي .

33ً _ الفتوحات الملكية : محي الدين بن عربي .

34ً _ الرسالة القشيرية : القشيري .

35ً _ الرسالة القشيرية : القشيري .

36ً _ تحقيق ما للهند من مقولة البيروني .

37ً _ انظر ترجمة البسطامي في كشف الظنون حاجي خليفة وطبقات الصوفية للشعراني والرسالة القشيرية للقشيري .

38ً _ حكمة الإشراق : للسهروردي .

39ً _ ديوان الحلاج .

40ً _ فصوص الحكم : محي الدين ابن عربي .

41ً _ ديوان ابن عربي : محي الدين بن عربي .

42ً _ ديوان ابن عربي : محي الدين بن عربي .

43ً _ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك .

44ً _ كلمة غنوص أطلقت على المعرفة الصوفية وكذلك استخدمت للدلالة على المعرفة عند الشيعة .

45ً _ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك .

46ً _ تاريخ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بن بدوي .

47ً _ التصوف وفريد الدين العطار : الدكتور عبد الرحمن عزام .

48ً _ تاريخ التصوف الإسلامي : د . عبد الرحمن بدوي .

49ً _ تاريخ التصوف الإسلامي : د. عبد الرحمن بدوي .

الفصل الثاني:

التصوف والأدب الصوفي

عندما ندرس الأدب الصوفي نجد أن الأدب الصوفي أدب رفيع يتمتع بعاطفة جياشة تعصف بصاحبها هوىً يقترب من حد الجنون فلو قرأنا شعر قيس المجنون وشعر أبي الصوفي لوجدناه هائماً في حبه أكثر من هيام ابن الملوح في حب ليلى وإن كانت ليلى العامرية رمزاً للعشق النقي الصافي الطاهر العذري فإن لكل صوفي ليلاه وإنه يستمد عذريته من هيامه بها وإن كان قد اتخذها رمزاً لحبه فإنها رمز للبنى وبثينة وعزة وكل العذريات التي شغف بهن عاشقوهن .

والأدب الصوفي أدب اختصاصي تخصص بالحب والعشق الإلهي والخمرة الإلهية التي أسكرت هؤلاء المتصوفين بفعلها وكان لها وقع الخمرة الحقيقية التي أفقدت صاحبها صحوه . ويمكن القول أن الصوفيين قدموا أدباً رفيعاً متخصصاً لم يبزه واحد من فنون الأدب العربي وسندرس هذا الأدب من خلال دراستنا لسيرة أصحابه بدأً من رابعة العدوية التي نذرت نفسها لحب الله وكانت بحكم حياتها من الفقر الذي عاشته ومن خدمتها في بيوت الناس واطلاعها على أسرار الحياة وجدت أن الله وحده يستحق هذا العشق فهو الحبيب الذي يجب أن يخلص له الحب وهو الحبيب الذي لا فضل للمحب في حبه له لأنه يفرض هذا الحب على من يحبه دون أن يدري هذا المحب فيما وقع فيه ولأن حبه له حب الواجب وحب اللزوم .

وإننا ندرس هذا الأدب بفنونه التي قام بها نستشهد بقول الدكتور زكي مبارك في كتابه (التصوف الإسلامي) (1) حيث يقول : " لا مفر من الاعتراف أن الصوفية كان لهم وجود أدبي ملحوظ وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد عرفت عنهم ألفاظ وتعابير دونها المؤلفون وتلك الألفاظ والتعابير هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات . وقد يقال: إن لكل قوم ألفاظاً وتعابير حتى النجارين والحدادين ولا يكون ذلك عنواناً على سلطتهم الأدبية ونجيب بأن ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية فهي ألصق بالحياة الأدبية".

والأدب الصوفي ملئ بالرموز والإشارات التي تدل على عمق الفكرة الأدبية وإن المطلع على هذا الأدب عليه أن يغوص وراء هذه المعاني لكي يفهم رموزها وإشاراتهم وإن مسألة الظاهر والباطن من المسائل التي كانوا يضمنون بها أدبهم فالرموز تدل على باطن أمورهم أما العبارات الواضحة فدلالاتها على ظاهرها .

كتب الشيخ محي الدين بن عري إلى عمر بن الفارض يستأذنه بشرح قصيدته التائية فأجابه الشاعر ابن الفارض " كتابك المسمى بالفتوحات المكية شرح لها " (2) .

ويعتقد بعض دارسي الأدب الصوفي أن هذا الأدب لا يخلو من غموض في صياغته والواقع أن الغموض يأتيه من هذه الرموز التي أكثر الصوفيون ذكرها في شعرهم وأقوالهم . فقال محي الدين بن عربي (3) :

يا من يراني ولا أراه

كم ذا أراه ولا يراني

ج

فسأله بعض أخوانه : كيف تقول أنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك فقال:

يامن يراني مجرماً

ولا أراه آخذاً

كم ذا اراه منعماً

ولا يراني لائذاً

فنحن ندرك أن مسألة التأويل في الكلام هي التي يقصدها ابن عربي في شعره أو أدبه . وقال المقرى في كتابه نفح الطيب : " من هذا وشبهه نعلم أن كلام الشيخ رحمه الله مؤول وأنه لا يقصد ظاهره وإنما له محامل تليق به فأحسن الظن به ولا تنتقد بل اعتقد و للناس في هذا المعنى كلام كثير والتسليم أسلم والله بكلام أوليائه أعلم " (4) .

ومع أن بعض المتصوفة يوصفون بالتزمت والانطواء على النفس إلا أن أدبهم ينم عن خبرة واسعة في الوصف الحسي الذي يصفه أصحاب الصنعة الأساسيون فعندما يتحدث ابن الفارض عن مجالس الخمرة وعن تساقيها فإنه يتحدث فيها عن خبرة كأنه فعلاً من مقارعي الخمرة ومن أصحاب مجالسها ولولا أن سيرة ابن الفارض تشير إلى نقاء في النفس وطهارة في السلوك لكان نعت بما نعت به غيره . وعلى هذا المبدأ فإن أقاويل كثيرة تشير إلى الظلم الذي لحق بعض الشعراء الذين صنفوا بالشعراء الماجنين لما ذكروه من مجون في شعرهم مع أنهم لم يكونوا كذلك في سيرتهم وكان هدف تشويه صورتهم مقصوداً قد يعود إلى المذاهب السياسية والدينية . فإننا نجد رأيين متناقضين في الدراسة عن الشاعر أبي النواس مثلاً منهم من يضعه بين الشعراء المتهتكين الماجنين الذين تحدثوا عن مجالس الشراب والمجون وغيره بعض النقاد من الشعراء الذين لحقهم الفجور والبعض يرى أن الشاعر أبا النواس أحد الشعراء الصوفيين الذين تحدثوا بالرموز لما يحمله شعره من حكمة وتعقل فيه . وكذلك يمكن القول عن الشاعر عبد السلام بن رغبان (ديك الجن) فيصوره البعض ماجناً فاجراً قاتلاً لمحبوبته وغلامه ويعتبره البعض أحد الدعاة الإسماعيليين الذين كانوا يبشرون بالدعوة للإمام إسماعيل وابنه محمد بن إسماعيل وقد تكون المذهبية السياسية سبباً في هذا الفارق في الانتماء السلوكي . وهناك كثير من الأدباء والشعراء ظلموا واتهموا تهماً لم تكن بهم وذلك بسبب الانتماء العقائدي والتمذهب السياسي والديني. وكذلك يمكن أن يعتبر صلب الحلاج وحرق كتبه ليس بسبب الزندقة والكفر لأنه كان بريئاً منها وانما كان ذلك بسبب الطريق السياسي والمذهبي الذي سلكه الحلاج وكان هذا الطريق لا يرضي النظام الحاكم الذي رأى في الحلاج ونهجه خطراً كبيراً على وضعه السياسي خاصة وأن الحلاج عندما اتصل بثورة القرامطة ومن قبلها بثورة الزنج والعبيد وكان له مريدوه واتباعه كان ذلك سبباً للإسراع بإعدامه وبصلبه لكي لا يصل التوسط للخليفة بوقف إعدامه كما حصل عندما توسطت أم الخليفة التي كانت تعتبر من مريديه وكان الخليفة المقتدر يقدر أمه تقديراً كبيراً ويعمل بتوجيهاتها إلا أن أعداء الحلاج أحاطوا بالمقتدر واستطاعوا التأثير عليه لم يعر سمعاً لتوسط أمه في موضوع الحلاج في المرة التي نفذ فيها أعداءه الحكم قبل أن يغير المقتدر رأيه ويقبل وساطة أمه .

ولكن يتساءل المرء . ما هو السر في الفناء الجسدي عند أكثر المتصوفة؟ وكأن النيرفانا الهندية قد أثرت في التصوف الإسلامي واستطاعت أن تقنع أصحاب المذهب أن الفناء والاتحاد أمر واحد فالفناء بالنسبة للجسد الآدمي هو اتحاد للروح أو النفس في الذات الإلهية .

لقد حلق الأدب الصوفي في سماء الأدب العربي وظل مثالاً للأدب الصادق نقياً من الشوائب التي تلحق بالأدب فتشوه فيه ما تشوه ويظل أصحابه عرضة للنقد والتجريح فالمديح فن من فنون الأدب المعروفة والرثاء أيضاً من فنونه والوقوف على الأطلال والحب العذري والحب الماجن والوصف الذي يتناول موجودات الطبيعة من حدائق وصحارى وجبال ومن حيوانات أليفة لها علاقة وثيقة مع الإنسان على مدى عصور متعددة ولكن كيف نعرف الشاعر الذي يمدح الأمراء والحكام إذا ما وضعناه في مستوى الصدق أو عدمه . لولا التكسب عن طريق المدح لما كان هناك ما يستوجب المدح . خاصة وأن بعض من مدحوا كانوا حكاماً ظالمين عتاة أضفوا عليهم صفات الفضل والحكمة والعدل والشجاعة ولم تتوفر هذه الصفات فيهم بشكل صحيح . وكذلك الرثاء الذي له مثل ما للمدح من مؤثرات جعلت الشعراء والأدباء وكتاب المراثي يتزلفون تكسباً للشهرة والمال في مراثيهم . أما الوصف فيقع تحت تأثير الفخر فإن الشاعر والأديب الذي يصف السيف القارع والترس المانع والفرس الصبور على الصعاب تحت فارسها المقدام ربما يكون في وصفه قد تأثر بالفخر بنفسه وبقومه الذين ينتمي إليهم والذين يدافع عنهم وهم أهله وأبناء عشيرته ونصرته عند الحاجة كل ذلك كان يجعل الشاعر والأديب يتأثر بما حوله عن هذا الوصف الخارق .

إن كل هذا النقد الذي يوجه للأدباء لا ينطبق على الأدب الصوفي فالصوفي الذي هجر عشيرته وقومه واتجه بكل ما فيه إلى من يعتقد أنه بالرياضة والممارسة للعبادة لا بد أن يصل إلى المعرفة أولاً ثم الاتحاد ثانياً ، إن التأثير الإلهي في المتصوف هو وحده الذي يدفع الصوفي إلى صناعة أدبه وإلى صناعة هذا الأدب بعيداً عن كل التأثيرات المادية والنفعية . وإن المحبة التي يعلنها ليست محبة بدافع الجنس ولا بدافع اللذة المادية وإنما بدافع اللذة الحقيقية التي يسعى إليها الصوفي وهي لذة المعرفة والمعرفة باعتبارها مفتاح الفلسفة والفلسفة في مفهومها محبة الحقيقة فهي أولاً محبة . والمحبة هي أول هدف من أهداف الأدب الصوفي . وهذا الحب عند الصوفي أكثر متعة من الحب الجنسي وجلساته أكثر لذة من جلسات الشراب والتساقي في كؤوس المحبة الصوفية أشد سكراً من تساقي المسكرات التي يعتبرها الناس وسيلة للنشوة أما النشوة الحقيقية فهي قبل الشراب وقبل أن يصنع الخمر . لأنه خمرة تسري في عروق الدهر قبل أن يولد الدهر قال ابن الفارض : (5)

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

ج

فهذا السكر حصل من شراب ناجح في تأثيره وله فعل السكر وقد حصل هذا السكر قبل أن تخلق الكرمة التي عصر منها الخمر . فخمرها أساس كل خمر وسكرها دائم لا يزول لأنه خمر متجدد يسري في عروق الإنسان .

قال الدكتور زكي مبارك (6) في كتابه (التصوف الإسلامي) : "لا مفر من الاعتراف بأن الصوفيين كان لهم وجود أدبي ملحوظ وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد عرفت عنهم ألفاظ وتعابير

دونها المؤلفون وتلك الألفاظ والتعابير هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات . وقد يقال: أنه لكل قوم ألفاظٌ وتعابيرٌ حتى النجارين والحدادين ولا يكون ذلك عنواناً على سلطتهم الأدبية . ونجيب أن ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية فهي ألصق بالحياة الأدبية " .

ويشرح الدكتور زكي مبارك بعض هذه الألفاظ شرحاً صوفياً مثل المريد والمراد والسالك والسفر والحال والمقام والقطب والأوتاد والنقباء والنجباء . والسكر ويقول الدكتور زكي مبارك أيضاً : " والصوفية في جميع العصور كانت لهم رموز وإشارات ولو دون المؤلفون كل ما أصطلح عليه الصوفية لكان من ذلك شيء كثير والذي يتأمل ألفاظهم يراها تدل على لباقة وذكاء . فألفاظهم المعاشية والاجتماعية وضعت في الأصل لستر معانيهم عن عامة الناس ".

ومن أبرع الرموز ما جاء في تائية الشيخ عمر بن الفارض وهي تائية طويلة ذكر أن ابن عربي كتب له يستأذنه في شرحها فأجابه ابن الفارض " كتابك المسمى بالفتوحات المكية شرح لها " .

ومن كلام ابن عربي قوله (7) :

يا من يراني ولا أراه

كم ذا أراه ولا يراني

وقد سأله بعض إخوانه عندما سمع هذا البيت : كيف تقول أنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك ؟ فقال :

يا من يراني مجرماً

ولا أراه آخذاً

ولا يراني لائذاً

كم ذا أراه منعماً

وقد يتساءل بعض النقاد للأدب الصوفي بأن من يذكر العشق في أحواله التي يذكرها المتصوفون لا يصدقون أنهم لم يعبروا التجربة الحسية قبل أن يبلغوا إلى التجربة النفسية الروحانية . لأن الوجد الذي يبثونه والشوق الذي يتلقونه ما هو إلا تجربة صادقة عبرت عالم الحس إلى عالم المعرفة والوجد . ويسرف الناقدون بنقدهم أكثر من ذلك فيرون أن المتصوفين إما أن يكونوا صادقين في تجربتهم بدءاً من التجربة الحسية وانتهاءاً بالتجربة النفسية أو أنهم يحاولون تغطية فشلهم في التجربة الحسية فتصنعوا هذا القول بالإرهاص النفسي .

ولكن مهما بلغ النقد الأدبي من قسوة على الصوفية فإن الشواهد التي حصلت لأكثر المتصوفة في فناء النفس إنما تعبر عن صدق في الرؤيا وصدق في العواطف وسمو في الملكات التي يتصف بها الصوفي مما لا يستطيع أحد أن يمارسها إذا لم يتروض ترويضاً قاسياً . ويعيش التجربة التي يعيشها المتصوف فتسمو روحه في الأعالي ويصبح واحداً ممن يشار إليه في عالم القداسة لاقترابه من الواحد المقدس إذا لم نقل باندماجه به اندماجاً كلياً لتزول الفوارق بين العاشق والمعشوق ويصبحا معاً واحداً والواحد هو دائماً شعار القدسية وغاية القديسين في نضالهم من اجل الفناء والاتحاد.

لقد وصف الشاعر العباسي أبو النواس بأنه شاعر الخلاعة والمجون والفسوق لما ذكره في شعره من أشعار تعبر عن نفسية ماجنة ولكن كيف يمكننا أن نعتبره كذلك ولا نعتبر أحداً من المتصوفة الذين نقرأ لهم شعراً مثل شعره . وأبو النواس نفسه القائل والذي يدعو إلى العزوف عن الخمر والشراب فيقول (8) :

أيـا من بـين باطيةٍ وزقٍ

وعـود في يد غانٍ مغني

إذا لم تنه نفسك عن هواها

وتحسن صوتها فإليك عني

فعني قد شبعت من المعاصي

ومن إدمانها وشبعت مني

ومن أسوا وأقبح من لبيبٍ

يرى متطرباً في مثل سني

وبعض الشعراء الزاهدين رغم زهدهم لم يبلغوا مرتبة التصوف فأبو العتاهية الذي وصف الشاعر الزاهدلم يكن معتبراً بين المتصوفين لأن التصوف لا يقف عند حد الزهد و التصوف حقيقة غير الزهد . وإن كان الزاهدون والمتصوفون يتفقون معاً في هجر الدنيا وتحقيرها إلا أن الزاهدين يقفون عند ذلك بينما يتجاوز المتصوفون هذا الأمر ليصلوا إلى الاقتراب من الذات الإلهية فالزهد وسيلة المتصوف إلى المعرفة. أما الزهد عند غير المتصوفة فيبقى مبتعداً عن النهج الصوفي وليس هدفه المعرفة بقدر ما يهدف إلى الشك في صدق هذه المعرفة وفي القدرة على بلوغها . فأبو العتاهية يقول مثلاً (9) :

يا صاحب الدنيا المحب لهـا

إن استهانتها بمن صرعـت

أنت الذي لا ينقضـي تعبـه

لبقدر ما تسـمو به رتـبه

وإن استوت للنمل أجنحة

حـتى يطير فقد دنا عطـبه

إنـي جلبت الدهر أشطـره

فرأيته لم يصـف لي حلـبه

حلم الفتى مـما يزينـه

وتمام حليـة فضـله أدبـه

وأبو العتاهية لم يعرف الغزل في شعره لأنه امتنع عنه وهو يزهد في الدنيا ليبقى زهده عند حد القرف من الحياة قال أبو العتاهية (10) :

كلنا في غفلة والمـوت يغـدو ويروح

لبني الدنيا من الدنـيا غبوقٌ وصبـوح

رحن في الوشي وأصبـحن عليهن المروح

كلّ نطاحٍ من الــدهر له يومٌ نـطوح

نح على نفسك يا مسكين إن كنت تنوح

لتنوحن وإن عمـرت ما عمّر نوح

يقال أن الخليفة هارون الرشيد عندما سمع هذه القصيدة بكى بكاءً شديداً مما جعل الفضل بن الربيع يوقف المجلس . ولكي ندرس الأدب الصوفي دراسة واعية لا بد أن ندرس المتصوفة أو علي الأقل أشهرهم في نواحي تاريخهم وحياتهم الأدبية لأن في تاريخهم نستخلص الصورة المثالية عن أدبهم الرفيع المستوى و بذكرهم أيضاً نعرفهم و نقارن بينهم و بين غيرهم من الأدباء الذين كتبوا وذكروا أشعاراً وأدباً رفيعاً ولكن لم يكن أدباً صوفياً .

1 _ الإشارات الأولى في التصوف :

لقد كان الزهد الأول يقترب من التصوف ومن خلال دراستنا لأدبه ولما كتب به في تلك الفترة لا نستطيع أن نسميه تصوفاً ولا نستطيع أن ننفي عنه صفة التصوف ويمكن اعتباره الإشارات الأولى التي بشرت بالتصوف فلقد كان أبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر وأصحاب محمد ومن بعده شيعة علي الذين زهدوا في الدين ودعوا إلى الخشونة في الحياة كانوا الرعيل الأول والقدوة الأولى التي تبعها الجيل الثاني من التابعين الذين سبقوا ظاهرة التصوف. ويعتبر الحسن البصري وسفيان الثوري ورابعة العدوية من الأوائل الذين قالوا بالعشق الإلهي وقالوا بالتجربة الأولى في هذا المجال وإن لم يكونوا قد غالوا في هذا العشق وجهروا به إلى درجة الاتحاد كما قال اللاحقون من المتصوفين ولكن الحسن البصري يعتبر الرائد الأول في التصوف لما كان له من أثر في علم الكلام وفي الزهد وكان مجلسه يضم سفيان الثوري ورابعة العدوية وكانت رابعة العدوية بينهم أكثر وضوحاً في أدبها وشعرها وحكمها التي تنم عن مبادئ التصوف الأولية وباعتبارها من أهم الزاهدات بين الرجال والنساء لا بد من أن ندرسها وندرس آثارها في الأدب وفي التصوف .

أولاً ـ رابعة العدوية

وهي رابعة القيسية العدوية وقد اختلط اسمها باسم زاهدة أخرى هي رابعة بنت إسماعيل العدوية ورابعة بالياء لكي نميزها عن رابعة الزاهدة الرائدة الصوفية و رابعة هذه هي زوجة أحمد بن أبي الحواري وهذه رابعة التهامية مدفونة في جبل بطور في شرقي القدس و قيل مدفونة أيضاً في دمشق أما رابعة العدوية البصرية فمدفونة في البصرة .

ولدت رابعة العدوية في البصرة في كنف أسرة فقيرة ذكر عنها فريد العطار(11) في كتابه (تذكرة الأولياء) فقال : "وفي الليلة التي أتت فيها رابعة إلى الدنيالم يكن في بيت أهلها شيءٌ لأن أباها كان فقيراً فلم يكن عنده قطرة من سمن حتى يدهنوا موضع خلاصتها ولم يكن ثمة نور ولا خرق للف الوليد وكان له ثلاث بنات فسميت رابعة لأنها رابعتهن فقالت امرأته : اذهب إلى الجيران وائت بقطرة من الزيت حتى يضيء القنديل ولكنه كان قد عاهد نفسه ألا يطلب من الناس شيئاً ما أعطوه . مع هذا ذهب إلى جاره وطرق الباب ثم عاد إلى زوجته وقال أنه لم يفتح له فبكت وفي ذلك الوقت أطرق على ركبتيه ونام فرأى النبي عليه السلام في منامه وقال له الرسول :

لا عليك لأن هذه البنت التي ولدت هي سيدة . إن سبعين ألفاً من أمتي ليرجون شفاعتها وقال له : اذهب غداً لعيسى زاذان أمير البصرة واكتب له ورقة وقل له أنك تصلي مئة صلاة وفي ليلة الجمعة أربع مئة ولكن في يوم الجمعة الأخير نسيتني فادفع كفارة أربعمائة دينار حلال لهذا الشخص . فلما أفاق والد رابعة من نومه كتب الرسالة وأرسلها عن طريق الحاجب إلى الأمير . فلما قرأها الأمير قال : أعطوا ألفي دينار للدراويش وأربعمائة للشيخ وقولوا له أن يأتي إلي بل سأذهب إليه أنا وأحني لحيتي على أعتابه وأمسها بها واطلب من الله كل ما تريده واشتري من فاخر الثياب وكل ما تريده الفتاة .

فلما كبرت وتوفيت أمها حدث في البصرة قحط وتفرقت أخواتها فلما خرجت رابعة تهيم على وجهها رآها ظالم وباعها بستة دراهم ومن اشتراها أثقل عليها العمل وذات يوم جاء رجل غريب فهربت وسارت في طريقها ثم ارتمت على التراب وقالت : يا ربي أنا غريبة ويتيمة وأسيرة وقد صرت عبدة لكن همي الكبير أن أعرف: أراض عني أنت أم غير راضٍ ؟ فسمعت صوتاً يقول لها : (لا تحزني لأنه في يوم الحساب المقربون في السماء ينظرون إليك ويحسدونك على ما أنت فيه) .

وبعد أن سمعت هذا الصوت ذهبت إلى بيت سيدها وصارت تصوم وتخدم كل يوم بعدها وتصلي لربها ساهرة على قدميها وذات يوم استيقظ سيدها من النوم ونظر من خوخة الباب فرأى رابعة ساجدة و هي تقول :

(إلهي أنت تعرف أن قلبي يتمنى طاعتك ونور عيني في خدمة عتبتك ولو كان الأمر بيدي لما توقفت ساعة عن خدمتك لكنك تركتني تحت رحمة هذا المخلوق) وبينما كانت لا تزال تصلي شاهد قنديلاً فوق رأسها معلقاً بدون سلسلة وكان النور يملأ البيت كله فلما رأى سيدها هذا النور العجيب فزع ونهض ثم عاد إلى مكانه وظل يفكر حتى طلع النهار . هنالك دعا رابعة وحدثها بلطف وأطلق سراحها قائلاً يا رابعة لقد أعتقتك حرة فإذا شئت بقيت هنا وسنكون جميعاً في خدمتك وإذا لم تشائي اذهبي أنّى شئت فودعته رابعة وارتحلت وانقطعت للتقوى والعبادة " .

هذا ما كتبه العطار عن رابعة وعن ولادتها وحياتها الأولى ثم يتابع العطار حديثه فيقول : " وذات يوم ارتحلت إلى الكعبة وكان لها حمار حملته فنفق الحمار فقال من في القافلة : " سنحمل متاعك على دوابنا " فقالت رابعة "ما كان اعتمادي عليكم حينما أتيت بل ثقتي بالله تعالى فارحلوا عني إذن" فلما ارتحلت القافلة دعت رابعة الله قائلة " هكذا يفعل الملوك بعبيدهم الضعفاء العاجزين ؟ لقد دعوتني إلى زيارة بيتك وها أنت ذا تدع حماري ينفق في الصحراء وتتركني في الخلاء وحيدة فما كادت تنطق بهذه الكلمات حتى نهض الحمار مليئاً بالحياة فوضعت عليه متاعها واستمرت في طريقها ولحقت بالقافلة " .

نحن نذكر رواية العطار كما هي وإن كانت لا تخلو من الأساطير التي رويت عن رابعة شأنها شأن أكثر المتصوفين ونحن نذكرها لندلل على أن الأدب الصوفي له نكهة خاصة وميزة من ميزات العصر الذي ظهرت فيه الفرق وظهرت آداب الفرق ولا تخلو هذه الآداب من بعض الأساطير المماثلة التي كان أتباعها يروونها وفي الصوفية يعتبرونها من الكرامات التي كانت تشتهر عند الصوفية وعند مريديها وإذا ما تابعنا رواية العطار عن رابعة العدوية وعن قصة حجها وعن ما قاله عن حج متصوف آخر كان في عصر رابعة قد ذهب إلى الحج لأداء الفريضة أولاً ولكي يقوم بكراماته حيث وجد رابعة قد سبقته في هذه الكرامات .

يقول العطار : " وكان ابراهيم بن أدهم قد أمضى أربعين سنة ليبلغ الكعبة لأنه كان في كل خطوة يصلي ركعتين وكان يقول : " غيري يسلك هذه الطريق على قدميه أما أنا فأسلكها على رأسي وبعد أربعين سنة بلغها فلم يجدها في مكانها فقال نائحاً : " وا أسفاه أصرت أعمى حتى لا أرى الكعبة ؟ فسمع صوتاً يقول : " يا ابراهيم لست أعمى لكن الكعبة قد ذهبت للقاء رابعة " فتأثر ابراهيم ثم رأى الكعبة قد عادت إلى مكانها وأبصر رابعة تتقدم مستندة إلى عصا : " أي رابعة هكذا قال لها ما أجل عملك وما الضجة التي تحدثينها في الدنيا الكل يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة " فأجابته رابعة : يا ابراهيم وأية ضجة تحثها أنت في الدنيا بأن أمضيت أربعين سنة حتى بلغت هذا المكان ؟ لأن الكل يقولون : ابراهيم يتوقف كل خطوة ليصلي ركعتين فقال إبراهيم : نعم لقد أمضيت أربعين سنة في اختراق هذه الصحراء فأجابت رابعة : " يا ابراهيم أنت جئت بالصلاة وأنا جئت بالفقر " .

ويروي فريد الدين العطار كثيراً من الأساطير عن رابعة ونحن أوردنا ما يتعلق بحياتها وانتمائها للجيل الأول من المتصوفة الذين نشؤوا على الزهد والعبادة . أما ما روي عنها من أساطير فإننا نتركها لتقدير الناس ولتصديقهم فالبعض يصدق الأساطير والبعض يعتبرها نوعاً من الخيال الإنساني القابل للتطبيق . ألم تكن الفرضيات العلمية التي طبقت حديثاً فرضيات بدأت أولاً بإشغال الخيال وبدأ الإنسان بفضل قدراته العقلية على تنفيذ برامجها بالتدريج حتى تحول ما كان خيالاً بالماضي إلى حقيقة علمية في الحاضر .

وسنكتفي بهذا القدر من رواية العطار عن رابعة أوردناها كمثال عن التصورات الصوفية لروادها الأوائل .

ويمكن أن نضيف أن ما يمكن أن نعرفه عن رابعة أنها كانت في بداية حياتها ملزمة على اتباع حياة متهتكة لما كان يفرض عليها وضعها في بيت سيدها من ظروف صعبة تجبرها على اتباع سلوك مغاير لطبيعتها ولكن حدثت التوبة التي لم تعد بعدها إلى سيرتها الأولى وإنما انقطعت بعدها

للعبادة والزهد . وكانت هذه التوبة فاصلاً هاماً في حياتها وتحولاً بارزاً وانقلاباً سلوكياً واضحاً أثر في مجرى حياتها فأصبحت مجال اهتمام وتقدير المجتمع لما ملكته من مزايا سلوكية ولما نزعت نفسها فبه من فضائل روحية سامية .

رفضت رابعة الزواج وقد عرض عليها أن يخطبها عبد الواحد بن زيد فحجبته أياماً حتى سئلت أن يدخل عليها فقالت له : يا شهواني . أطلب شهوانية مثلك . أي شيء رأيت في من آلة الشهوة ؟ وخطبها محمد بن سليمان الهاشمي أمير البصرة على مائة ألف وقال : لي غلة في كل شهر أجعلها لك فكتبت له :" ما يسرني أنك عبد وأن كل مالك لي وأنك شغلتني عن الله طرفة عين ".

أما ما روي عنها من أدب و شعر في حب الله فقد ورد بعضه في الكتب الصوفية واعتبره الصوفيون شاهداً على تقواها وصدق عشقها الإلهي قالت"(12) :

أحبك حبين حب الهوى

وحباً لأنـك أهـل لـذاك

فأما الذي هو حب الهوى

فشغلـي بذكرك عمن سواك

وأما الذي أنت أهـل له

فكشفـك للحجب حتى أراك

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي

ولكن لك الحمـد في ذا و ذاك

نجد هذه الأبيات المشهورة و المنسوبة لرابعة تناجي فيها الله وتعتبره أنه المحب الذي يستحق العبادة والحب وأن كل هوى عداه هو هوى زائف لا قيمة له لأنه عشق جسدي يزول بزوال الجسد أما الله الباقي يبقى حبه سرمدياً لأنه وحده السرمدي وهي تقول أيضاً (13) :

إني جعلتك في الفؤاد محدثي

وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس

وحبيب قلبي في الفؤاد أنيـسي

إن الجسم الإنساني بصفاته المادية يبقى أنيساً ودليلاً على الأنس و المؤانسة ، أما الحب فهو يدخل أعماق هذا الجسم ويعبر إلى داخل الفؤاد لأن الفؤاد هو دليل العشاق في حبهم فإن حب الله يبقى الحديث فيه حديث القلوب ، فالقلب فيه الأنس الحقيقي وفيه الحب الحقيقي الدائم الذي لا يمكن أن يزول بزوال الجسم مادة الفناء والزوال . كما أنها تذكر الخلوة العشقية التي لا يشاركها فيها أحد فتقول (14) :

وتخللت مسلك الروح مني

وبه سمـي الخليل خليـلاً

فإذا ما نطقت كنت حديثي

وإذا ما سكت كنت الغليلا

وتوضح الخلوة أكثر فأكثر كدليل على الأنس فالأنس الإلهي هو أكثر راحة للنفس الإنسانية ولنفس العاشق المعنى . وهي تنادي معشوقها (15) :

يا مؤنس الأبرار في خلواتهم

يا خير من حلت بـه النـزال

من ذاق حبك لا يزال متيماً

فَرَحُ الفـؤاد متيـماً بلـيال

من ذاق حبك لا يرى متبسماً

من طول حزن في الحشا اشعال

ففي هذا الحب كل الأنس وفي هذه الخلوة التي ليست خلوة عادية إنها خلوة خاصة بالأبرار الأفاضل وهم يعشقون خير العشاق من ذاق طعم عشقه ظل متيماً فرحاً لا يبتسم من شدة الحزن لأن العشق هذا بقدر ما هو مبهج ومفرح لشدة ناره لأن هذا الحبيب (16) :

حبيب ليـس بعـد له حبيـب

ومـا لسواه لي نصـيب

حبيب غاب عن بصري وشخصي

ولكن في فؤادي ما يغيب

هذا الحبيب الذي ليس كمثله شيءٌ واستقر في فؤاد رابعة دون غياب ولم يكن في هذا الفؤاد حبيب غيره فإذا غاب عن البصر وأرادت أن تفتش عنه تجده في فؤادها . وهي تخاف من هذا الحب ولا فرق بين الجنة والنار لأن النار لا بد منها كي تؤجج نار الحب . فتقول (17) :

وزادي قليل ما أراه مبلغي

أللزاد أبكي أم لطول مسافتي

أتحرقني بالنار يا غاية المـنى

فأين رجائي فيك أين مخافـتي

إن الطريق طويلة وزاد المسافر لا يكفي ورغم كل الرجاء والأمل فالخوف دائماً حافز لأن الإحتراق بالنار بداية العشق . أليس العشق نفسه ناراً تتأجج وتضطرم في الفؤاد . وهكذا فإن طريق الجنة على ما يبدو يمر أولاً في النار ولا وصول إلى النعيم دون أن يحصل شوق والشوق يبدأ باللهيب الذي يدفع للشوق .

ولرابعة العدوية أدبٌ منثورٌ غير الشعر ذكر المفكرون والدارسون نتفاً منه في كتبهم ودراساتهم فقد ذكر الزبيدي في كتابه (اتحاف السادة المتقين في شرح علوم الدين للغزالي) حيث قال: " وقيل

لرابعة : كيف حبك للرسول (ص) ؟ فقالت و الله إني لأحبه حباً شديداً ولكن حب الخالق شغلني عن حب المخلوقين ".

وأكثر عبارة تروى عن رابعة العدوية وتدل على حبها للخالق ودعوتها له: "إلهي اجعل الجنة لأحبائك والنار لأعدائك وأما أنا فحسبي أنت" (الرسالة القشيرية) ، وأنشدت عندما عزفت عن الزواج وهذه الأبيات تعبر عن صدق العاطفة التي ترفعت عن كل لذة حسية أو رغبة مادية واتجهت باتجاه المحبوب الذي اختصته رابعة وشغلها في حياتها . ولم يكن له مثيل أو بديل أو شريك في هذا الحب حيث قالت (18) :

راحتي يـا أخوتي في خلوتي

وحبيبي دائمـاً في حضـرتي

لم أجد لي عن هواه عـوضـاً

وهـواه في الـبرايـا محنـتي

حيثما كنت أشاهد حسـنه

فهو محـرابي إلـيه قبلـتي

إن أمت وجداً وما ثم رضـاً

وا عنائي في الورى وا شقوتي

يا طبيب القلب يا كل المـنى

جد بوصل منك يشفي مهجتي

يا سروري وحـياتي دائمـاً

نشأتي منك وأيضـاً نشـوتي

قد هجرت الخلق جمعاً ارتجي

منك وصلاً فهو أقصى منيـتي

وقد روي العطار في (تذكرة الأولياء) فقال : " تجلى أن رابعة كانت تنوح باستمرار فسئلت : لماذا تنوحين وما ثمت ألم عساك تشكين منه ؟ فأجابت : واحسرتاه العلة التي أشكوها ليست مما يستطيع الطبيب علاجه. إنما دواؤها الوحيد رؤية الله وما يعينني على احتمال هذه العلة إلا رجائي أن أحقق غايتي هاتيك في العالم الآخر ".

ولعل جميع المتصوفة يبحثون عن هذه الرؤية وأصبحت هذه الرؤية حقيقتهم التي يجاهدون من أجل الوصول إليها فأغسطين القديس يقول:"أموت من كوني لاأموت كيما أرى وجهك ".

وكل من رابعة العدوية والقديس أوغسطين يبحثان عن رؤية الله ومشاهدة وجهه الكريم لأن في رؤيته منتهى السعادة وغاية كل لذة ومن ورائها تأتي كل الفضائل جاهزة متوضعة في سلم القيم الإنسانية . هكذا يرى الصوفيون السعادة وهي الطريقة الوحيدة التي يبحثون فيها عن السعادة. إنهم لا يطلبون اللذة المؤقتة لأنها زائلة وفانية بينما السعادة الحقيقية هي اللذة التي تدوم أطول وإن غاية

الإنسان هي الوصول إلى اللذة الدائمة التي لا تنقطع وهذه اللذة الدائمة لا يمكن أن تتحقق في ظل عالم الكون والفساد أو العالم المادي وإنما يتركز تحقيقها على الدوام والخلود فلا طريق لها سوى محبة الله ومن ثم الاتحاد فيه .

(19) ذكر يوحنا الصليبي في كتابه (صعود الكرمل) هذه الحالة فقال:"تتخطف البصر صور ورؤى للقديسين والملائكة وأضواء واشاعات وتسمع الأذن كلمات غريبة ويستروح الشم عطوراً ناعمة ويستطيب الذوق طعوماًشهية محضة الحلاوة ويحس اللمس نعومة عميقة لكن هذه الظواهر جسمانية على الأخص لهذا لابد من الظن أنها ليست من مصدر إلهي " .

وروى المناوي أن رابعة العدوية " مرضت فقال لها عوادها ما سبب علتك؟ قالت : نظرت بقلبي إلى الجنة فآذاني فتبت ألا أعود " .

(20) وقد روى المناوي عنها أيضاً في كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف) : أن سفيان الثوري قال لرابعة : " ما حقيقة إيمانك ؟ قالت : ما عبدته خوفاً من ناره ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء . عبدته حباً وشوقاً إليه " .

وروى عنها المنادي أيضاً : " قال مالك بن دينار : أتيتها (أي رابعة) فإذا هي تقول كم من شهوة ذهبت لذاتها وبقيت تبعتها يا رب. أما كان لك عقوبة ولا أدب غير النار " . وقد روى بعض الصوفية عنها أنها قالت عن الكعبة " هذا الصنم المعبود في الأرض ".

ولكن يدافع ابن ثيمية عنها فيقول : " قيل عن رابعة أنها حجت فقالت (أي وهي تشير إلى الكعبة) : هذا الصنم المعبود في الأرض وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه "فقال ابن تيمية أيضاً :

" وأما ما ذكر عن رابعة من قولها عن البيت إنه الصنم المعبود في الأرض فهو كذب على رابعة ولو قال هذا من قاله لكان كافراً يستتاب فإن تاب وإلا قتل وهو كذب . فإن البيت لا يعبده المسلمون ولكن يعبدون رب البيت بالطواف به والصلاة إليه . وكذلك ما نقل عن قولها : والله ما ولجه الله ولا خلا منه كلام باطل عليها وعلى مذهب الحلولية لا فرق بين ذاك البيت وغيره في هذا المعنى فلأي مزية يطاف به ويصلى إليه ويحج دون غيره من البيوت . وقول القائل ما ولج الله فيه كلام صحيح وأما قوله ما خلا منه فإن أراد أن ذاته حالة فيه ما يشبه هذا المعنى فهو باطل وهو مناقض لقوله ما ولج فيه فهذا مع أنه كفر وباطل يوجب أن يكون للبيت مزية على غيره من البيوت إذ الموجودات كلها عندهم كذلك " (21) .

ويحاول ابن تيمية الدفاع عن رابعة والدفاع عن المتصوفة ويحاول أن يميز بينهم وبين الحلولية ولكن ابن تيمية كان ينظر إلى التصوف نظرة شكلية من حيث السلوك العام ومن حيث التقوى والصلاح أما الأفكار التي تؤدي إلى الحلولية وهي أساسية عند أكثر المتصوفة فيحاول ابن تيمية أن يبعدها عنهم و يعتبر الحلولية مذهب الحادي لا يفرق بين الكعبة وبين غيرها من البيوت لأن الله حل فيها كلها فكلها عند الحلولية مقدسة .

وسنختم حديثنا عن رابعة بما قاله فريد الدين العطار من أقوال لها حيث كانت تقول: "إلهي إن كنت عبدتك خوف النار فأحرقني بالنار أو طمعاً في الجنة فحرمها علي . وإن كنت لاأعبدك إلا من أجلك فلا تحرمني من مشاهدة وجهك . " (22) وقالت أيضاً وهي لهيفة القلب : " إلهي إن ألقيت بي يوم الحساب في النار لأذعت سراً يبعد النار عني بألف سنة ". وكانت تقول : " كل ما

قدرته لي من خير في هذه الدنيا أعطه لأعدائك وكل ما قدرته لي في الجنة امنحه لأصدقائك لأني لا أسعى إلا إليك أنت وحدك " .

وكانوا إذا سألوها : " وأنت لماذا تعبدين الله فأجابت : إنما أعبده لذاته . أفلا يكفيني نعمة منه أنه يأمرني بعبادته " (23) .

ومن هذه الأقوال لرابعة نجد أن رابعة تفرق بين النار والجنة بالمكان وهي من حيث الوجهة المنطقية تعتبر أن كلاً من النار والجنة جاهزة لدخول العبد فيها بأوامر من الله . وما دامت بأوامر الله فإن أمر الله واحد لا يختلف والذي يختلف فيه درجة تأثيره بالناس . وإذا كان الحساب الإلهي يتناول أعمال الناس ويقدر هذه الأعمال ويأمر بولوجهم إما إلى الجنة وإما إلى النار فهذه الأوامر هي الإرادة الإلهية التي يتقبلها الإنسان تقبلاً .

أليس عذاب الدنيا ناراً ؟ أليس التقلي في نار العشق أيضاً ناراً ؟ فالأمر الإلهي هو الأمر وما تنفيذه إلا أن يقع علي الإنسان الذي أراده الله فما دامت إرادة الله هي الإرادة الواحدة فكل ما يصدر عنها واحد .

ثانياً ـ الحارث المحاسبي

هو أبو عبد الله الحارث المحاسبي (24) (165 هـ _ 243 هـ) كان من أعظم المتصوفة في القرن الثالث الهجري وكان أستاذاً للغزالي في التصوف السني . وقد اشتهر بمحاسبة نفسه ومن هذا اكتسب هذا الاسم . ورأى المحاسبي أن العبادة في شرطين : الأعمال ونوايا القلب وبيّن أن الأحوال توصل إلى الطهارة . كما كان يعتبر أن المختارين في الجنة يصلون إلى الاتحاد بالله . وله كتاب مشهور يدعى : (حلية الأولياء) يقول فيه بعد أن سأله سائل عن المحبة الأصلية فقال: " هي حب الإيمان وذلك أن الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب فقال : " والذين آمنوا أشد حباً بالله " فنور الشوق من تور المحبة وزيادته من حب الوداد وإنما يهيج الشوق في القلب من نور الوداد . فإذا أسرج الله ذلك السراج في قلب عبد من عباده لم يتوهج في فجاج القلب إلا استضاء به . وليس يطفئ ذلك السراج إلا النظر إلى الأعمال بعين الأمان . فإذا أمن علي العمل من عدوه لم يجد لإظهاره وحشة السلب فيحل العجب وتشرد النفس مع الدعوى وتحل العقوبات من المولى . وحقيق إلى من أودعه الله وديعة من حبه فدفع عنان نفسه إلى سلطان الأمان أن يسرع السلب إلى الإفتقاد " .

وقد عرف عن المحاسبي الملامتيّه وهي عدم الإطمئنان إلى الأعمال مهما كانت صالحة وعظيمة . فمن أمن علي عمله وأطمأن إليه صار العمل حجاباً بينه وبين ربه فهو لا يشعر بذلك بوحشة حرمان الله له من حبه وهذا سلب مؤقت قد ينقلب إلى سلب دائم يشير إليه المحاسبي بفكرة "الافتقاد" .

يقول المحاسبي أيضاً : " إن النفس إذا حضرت أمراً في القلب من ميراث القرية قذفت فيه أسباب الكدورات " وهذه أيضاً ملامتية واضحة في فكر المحاسبي . فمحبة الله لا تصفو ولا تكون خالصة إلا بتحرير القلب من نوازعه عند الصوفي . قال المحاسبي : " فلذلك قيل الحب هو الشوق لأنك لا تشتاق إلا إلى حبيب . فلا فرق بين الحب والشوق إذا كان الشوق فرعاً من فروع الحب الأصلي . وقيل أن الحب يعرف بشواهده علي أبدان المحبين وفي ألفاظهم وكثرة الفوائد عندهم لدوام الاتصال بحبيبهم . فإذا واصلهم الله أفادهم فإذا ظهرت الفوائد عرفوها بالحب لله . ليس للحب شبح ماثل فيعرف بجبلته وصورته . وإنما يعرف المحب بأخلاقه وكثرة الفوائد التي يجريها الله علي لسانه يحس الدلالة عليه وما يوحي إلى قلبه فكلما ثبتت أصول الفوائد في قلبه نطق اللسان بفروعها . فالفوائد من الله واصلة إلى قلوب محبيه . فأن شواهد المحبة لله شدة النحول بدوام الفكر وطول السهر بدوام النفس بالطاعة وشدة المبادرة خوف المعاجلة والنطق بالمحبة على قدر نور الفائدة . فلذلك قيل أن علاقة الحب حلول الفوائد من الله بقلب من اختصه الله بمحبته وأنشد بعض العلماء :

وله خصائص يكلفـون بحبـه

اختارهم في سالف الأزمان

اختارهم من قبل فطرة خلقهم

بودائع وفـوائـد وبيـان

وقد أورد المحاسبي رأياً لابراهيم بن أدهم أنه قال لأخ له في الله : " إن كنت تحب أن تكون لله ولياً وهو لك محباً فدع الدنيا والآخرة ولا ترغبن فيهما وفرغ قلبك منهما وأقبل بوجهك على الله يقبل

الله بوجهه عليك ويلطف بك : فأنه بلغني أن الله تعالى أوحى إلى يحيى بن زكريا عليه السلام: يا يحيى قضيت على نفسي ألا يحبني عبد من عبادي اعلم ذلك منه إلا كنت سمعه الذي يسمع وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي يتكلم به وقلبه الذي يفهم به فكلما كان كذلك بغضت إليه الاشتغال بغيري وأدمت فكرته وأسهرت ليله وأظمأت نهاره " .

نجد أن المحاسبي يتحدث عن إبراهيم بن أدهم وهو من رواد الصوفية حيث عاش في عصر رابعة العدوية وكان يلتقي بها هو وسفيان الثوري والحسن البصري . وحديث الصوفية عن بعضهم واستشهادهم بأقوالهم من الأمور المعروفة عندهم . ونجد أنهم جميعاً قد غرقوا في بحر المحبة الإلهية وأن هذه المحبة قد أخذت منهم حواسهم كالسمع والبصر وحتى الفؤاد الذي يعتبرونه أداة الفهم الصوفي .

ثالثاً ـ ذو النون المصري (25)

ولد ذو النون المصري في اخميم وعاش في القاهرة (180 هـ _ 245 هـ) زج في السجن مراراً لأنه قاوم المعتزلة لقولهم بخلق القرآن وقد اعتبره بعض المتصوفة منشئ المذهب الصوفي وصاحب نظرية المعرفة الصوفية وترتيب الأحوال والمقامات ونسب إليه تعريفه للصوفية : " آثروا الله علي كل شيء فآثرهم الله علي كل شيء " وقال أيضاً : " تمنيت أن أراك فلما رأيتك غلبت دهشة السرور فلم أملك البكاء " وقد لقب بأبي الفيض .

وحكي عنه حكايات وقصص وكرامات وخوارق ونسبت إليه أقوال من الصعب التأكد من صحتها ولكن ما عرف عنه من أقوال وآثار تدل على ثقافته العالية واطلاعه على الفلسفة اليونانية وتأثره بالفلسفة الهرمسية و الأفلاطونية المحدثة وهو يختلف بذلك عن متصوفة بغداد و المشرق كالمحاسبي والجنيد والبسطامي .

ولأول مرة تشعر أن ذا النون المصري يقول بوحدة الوجود لأنه لا يرى في الوجود شيئاً إلا رأى الله فيه . وروي عن ذي النون شعرٌ صوفيٌ لطيفٌ قوله (26) :

أموت وما ماتت إليك صبابـتي

ولا قضيت من صدق حـبك أوطاري

مناي المنى كل المنى أنت لي مـنى

وأنت الغني كل الغنى عنـد اقتـداري

وأنت مدى سؤلي وغاية رغبـتي

وموضع آمـالي ومكـنون إضـماري

تحمل قلبي فـيك مـا لا أبثـه

وإن طال سقمي فيك أو طال إضراري

وبين ضلوعي منك ما لك قد بدا

فقد هدمـني الركن وانبـث اسـراري

وبي منـك في الأحشاء داء مخامر

فقد هدمني الركن وإنـبث اسـراري

ألست دليل القوم إن هم تحيروا

ومنقذ من اشفى علـى جـرف هاري

أثرت الهدى للمهتدين ولم يكن

مـن النور في أيديهـم عشر معشـار

فنلني بعفوٍ منك أحـيا بقـربه

أغثـني بسـرٍ منك يطـرد اعساري

وهذه القصيدة نوع من المناجاة التي يناجي بها ذو النون الخالق ويبثه حبه الصادق وفيها نفحة من وحدة الوجود " وبين ضلوعي منك مالك قد بدا ".

وله أيضاً نثر لا يخرج إطاره عن الشعر الذي نسب إليه فيقول مناجياً الخالق ذكرها أبو نعيم الأصفهاني في كتابه " حلية الأولياء " فيقول :

" إلهي ما أصغي إلى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولاترنم طائر ولا دوي ريح ولا قعقعة رعد إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك دالة على أنه ليس كمثلك شيئ وأنت غالب لا تغلب وعالم لا تجهل وحليم لا تسفه وعدل لا تجور . إلهي فإني أعرف لك بما دل عليك صنعك وشهد لك فعلك فهب لي اللهم طلب رضاك برضاي ومسرة الوالد لولده بذكرك لمحبتي لك ووقار الطمانينة وتطلب العزيمة إليك لأن من لم يشبعه الولوع باسمك ولم يروه من ظمئه ورود غدران ذكرك ولم ينسه جميل العلوم رضاه عنك ولم يقطعه عن الأنس بغيرك مكانه منك كانت حياته ميتة وميتته حسرة وسروره غصة وأنسه وحشة ".

" إلهي لا تترك بيني وبين أقصى مرادك حجاباً إلا هتكته ولا حاجزاً إلا رفعته ولا وعراً إلا سهلته . ولا باباً إلا فتحته حتى يقيم قلبي بين ضياء معرفتك وتذيقني طعم محبتك فيا من أسأله ايناساً به وايحاشاً من خلقه ويا من إليه إلتجائي في شدتي ورخائي ارحم غربتي وهب لي من المعرفة ما ازداد به يقيناً ولا تكلني لنفسي الأمارة بالسوء طرفة عين " .

إن هذه المناجاة التي يناجي ذو النون المصري بها وتدل علي وصف الخالق وقدرته وهي بالمقارنة بين الخالق والمخلوق بين الضعف والقوة بين الجهل والمعرفة والعلم وبين الفقير والغني وبين الصغير والعظيم وكل الأسماء التي وصف بها الخالق مما لم يتصف بها المخلوق إلا في حالة الوجد الصوفي والعشق الذي لا يجد الصوفي بعده فرقاً بين الخالق وذاته ولكن ذا النون في هذه المناجاة لم يتطرق لهذا الأمر وإن كان قد قاله في أقوال كثيرة منسوبة إليه . فنحن نجد نفساً جديداً في التصوف يعتمد بالدرجة الأولى على الآراء الغنوصية وعلى الآراء الهرمسية ومبدأ التصوف في الأفلاطونية المحدثة المتأخرة منها ونحن بهذا الأمر " بإزاء شعور غامر يفيض بحب الله ويدرك صاحبه أن محبته تتجدد مع الزمن كلما قضى منها وطر تجدد وطر ويعترف المحب بالغنى المطلق لحبيبه وبالفقر المطلق لنفسه ويبثه شكواه وما يتحمل قلبه من أجله من أمور لا تبدو لأحد غيره ولا يطلع علي أسرارها أقرب الناس إليه ثم يبتهل إلى المحبوب الذي هو دليل الحائرين أن ينير له الطريق و ييسره له ويشمله بعفو منه يضمن له الحياة لأن حياته في قربه وموته في بعده " .

من خلال دراستنا لذي النون نجد أن آراءه تعتبر آراء المبتدئين في التصوف وإن كان قد عرض آراء فلسفية إلا أنها ما زالت في بدايتها فوحدة الوجود عنده بين التلميح وبين التصريح لأنه بقي في جدله الكلامي حيث كان نشاط علم الكلام هو الطاغي في مجال الآراء الفلسفية والدينية وكان همه أن يعترض علي المعتزلة في مسألة خلق القرآن . وبقي في صراع معهم حتى مات .

رابعاً ـ أبو يزيد البسطامي (27)

ولد في بسطام ومنها أخذ اللقب وتوفي في 260 هـ ويعتبر من أشهر متصوفي القرن الثالث الهجري . وقد اشتهر بشحطاته التي جعلت الناس يعدونه كافراً . وقد بدأ زاهداً متقشفاً وقد حاول الاتحاد بالله عن طريق التجديد والغناء بالتوحيد فوصل حتى أنه قال : " سبحاني ما أعظم شأني " ويقول أيضاً : " كنت اثنتي عشر سنة حداد نفسي وخمس سنين مرآة قلبي وسنة أنظر فيما بينهما فإذا في باطني زنار ظاهر فعملت في قطعه خمس سنين انظر كيف أقطع فكشف لي ذلك فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبّرت عليهم أربع تكبيرات ." ومن شحطاته قوله : " تالله أن لوائي أعظم من لواء محمد . لو أني من نور تحته الجن والأنس كلهم من النبيين " وأيضاً قوله :"لئن تراني مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة " وله أيضاً " طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك " .

وذكر له السراج في كتابه (اللمع) قوله : " رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت : زيني بوحدانيتك والبسني أنانيتك وارفعني إلى احديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك فتكون أنت ولا أكون أنا هناك " .

نجد أن أبا يزيد عندما وصل إلى الفناء وإلى الإتحاد بالله بدأ يشطح شطحات خطيرة ويصرح ويغالي في مذهبه وتبدو عنده واضحة فكرة وحدة الوجود مما لا تجدها في مثل هذا الوضوح ونجد فكرة الحلول عنده أيضاً جلية لم تكن عند غيره من المتصوفة ممن سبقوه وحتى اللاحقين مما دعا بعضهم للدفاع عنه وتفسير أقواله لأن مثل هذه الشطحات لم تكن مقبولة في المستوى الديني والاجتماعي وإن المجتمع كان يحاسب عليها ولعل قول أبي يزيد الحلولي وتصريحه أن كل شيءٍ في الوجود هو الله يجعله عرضة للنقد: " فلما نظرت وجدت أني هذه الأشياء كلها " وهذه الأشياء في الحقيقة هي مجموعة صفات للحق .

لقد دافع الجنيد عن أبي يزيد قائلاً:" إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه . أذهله الحق عن رؤيته أياه فلم يشهد إلا الحق فنعته " .

وقد ذكر الهجويري في كتابه (كشف المحبوب): " يا رب لا أستطيع أن أصل إليك بإنيتي ولا أن أتخلص من ذاتي فماذا أنا فاعل ؟ فيقول الله تعالى يا أبا يزيد تحرر من إينيتك باتباع محبوبي (محمد صلى الله عليه وسلم) . كحل عينبك بتراب قدمه وداوم على أتباعه " .

هكذا الحب وهذه خمرته وهذا تأثير سكره فلا صحوة ترتجى . إن المخمور يجد نفسه أكبر مما هو عليه حقيقة أما الصوفي الذي سكر ولم يحصل علي الصحو فلا يجد من هو أكبر منه .

لقد كان الله هو الأكبر والإنسان هو الأضعف ولكن الإنسان الذي يطمح إلى الكبر والارتقاء في سلم القيم يصل في كبره إلى الرتبة التي يطمح إليها وهي الاتحاد بالذات العليا وهذا الاتحاد يخوله أن يكون الكل واحداً تذوب الكثرة دائماً في الواحد وتنصهر في بوتقته التي تجعل من الأشياء كلها ذاتاً واحدة . أليس هذا هو الجوهر الذي تتكون منه كل الخلائق والموجودات أليس الله جوهراً روحانياً محضاً ليس كمثله شيئ . أليست النفس أيضاً جوهراً روحانياً فاضت عن العقل الأول حتى وصلت إلى الإنسان حيث اختلطت بالمادة أي بالجسد الإنساتي وهي التي أحبت هذا الاختلاط ولكنها ما تزال تطمح إلى العودة إلى أصل فيضها والاتحاد به .

خامساً ـ الحسين بن منصور الحلاج(28)

هو الحسين بن منصور المكنى أبو المغيث ولد عام 244 هـ في قرية الطور في الشمال الشرقي من مدينة البيضاء في إيران . وانتقل مع أسرته إلى تستر على ضفاف نهر كارون وفيها صحب سهل بن عبد الله التستري وهو من كبار الصوفية ويقال أنه تتلمذ على يديه . ويعتبر الحلاج من أشهر المتصوفين الذين نالوا اهتمام الباحثين وكذلك اهتمام الناس في عصره لما كان يحيط نفسه بهالة من القداسة في سلوكه وزهده وكني بالحلاج ولهذه الكنية أقوال كثيرة منها أن أباه كان يعمل بحلج القطن ومنها أنه سمي بحلاج الأسرار لكشفه عن أسرار الباطن . وقيل إنه سأل أحد الحلاجين أن يعينه علي بعض الأعمال فلما رفض الرجل ذلك وعده بأن يساعده في تعيينه بعمل إذا نفذ له ما يسأله وعندما عاد الرجل إلى حانوته وجد القطن كله محلوجاً . فسمي الحسين بن منصور الحلاج.

ثم غادر تستر إلى البصرة فصحب فيها عمر بن عثمان المكي وهو من مشاهير الصوفية في البصرة فألبسه المكي الخرقة الصوفية . وتزوج الحلاج في البصرة من أم الحسين بنت أبي يعقوب البصري وبعد ذلك قصد بغداد حيث اجتمع مع الشيخ الجنيد الصوفي المشهور أيضاً ولكنه ما لبث أن عاد إلى البصرة وكان يتصل بثورة الزنج وكانت ثورة الزنج عبارة عن ثورة العبيد في البصرة والكوفة وحتى بغداد . كما أن الحلاج اتصل بالقرامطة . وبحسب رأي المستشرق ماسينيون فإن الحلاج اتصل بأبي سعيد الجنابي زعيم القرامطة . ويرى ماسينيون أيضاً أن الحلاج رحل أيضاً إلى خراسان والهند وكانت هذه الزيارة في زمن سيطرة عائلة سومر الإسماعيلية على الحكم في ملتان في شمال الهند (الحلاج :سامي مكارم) . علماً أن الحلاج عندما حمل إلى بغداد وحوكم فيها بتهمة أنه أحد دعاة القرامطة . وليس ذلك مستغرباً لأننا نجد تقارباً كبيراً بين آراء الحلاج وآراء القرامطة وآراء الإسماعيلية . حتى أن بعض الإسماعيلية اعتبرته من الإسماعيلية . وقد أثبت القاضي أبو علي المحسن بن علي التنوحي في كتابه (نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة) حيث نشر جزءاً من رسالة للحلاج إلى أحد مريديه تشير إن صحت نسبتها للحلاج إلى انتمائه للحركة الفاطمية الإسماعيلية التي كانت الحركة القرمطية في ذلك الوقت ضمن اطارها العام . حيث يقول في الرسالة : " وقد آن الآن أوانك للدولة الغرّاء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء وأذن للفئة الطاهرة مع قوة ضعفها من الخروج إلى خرسان ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه " (29) .

ولكن الحلاج كان باطنياً حيث روى تلميذه أبو اسحق ابراهيم الحلواني قال : "قلت له يوماً يا شيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن . فقال باطن الحق أو باطن الباطل ؟ فبقيت متفكراً . أما باطن الحق فظاهر الشريعة ومن تحقق في ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها وباطنها المعرفة بالله وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره وظاهره أشنع من باطنه فلا تشتغل به فإنني اذكر لك شيئاً من تحققي في ظاهر الشريعة ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة وإنما من كل مذهب اصعبه وأشده وأنا الآن على ذلك ".

نجد ان بين الحلاج وأخوان الصفا تناغماً في الرأي فلقد قال الأخوان انهم لا يتعصبون لدين أو مذهب أو رأي وإنما يأخذون من كل مذهب ما يناسبهم ويرون أن الباطن هو أيضاً باطن الحق الذي يظهر من خلال الشريعة .

غادر الحلاج موطنه قاصداً بيت الله في الكعبة حاجاً وبعدها عاد إلى بغداد وظل على سيرته الأولى . فبدأ خصومة يهاجمونه ويتهمونه بالسحر والشعوذة ولكنه ظل صامداً زاهداً متعبداً لا يأبه للخصوم . روى عنه تلميذه إبراهيم بن فاتك أنه قال : "يا بني إن بعض الناس يشهدون علي بالكفر وبعض الناس يشهدون لي بالولاية والذين يشهدون عليّ بالكفر أحب إلي وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية . فقلت يا شيخ ولما هذا فقال لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي والذين يشهدون علي بالكفر تعصباً لدينهم . ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد . ثم قال لي وكيف أنت يا إبراهيم حين تراني وقد صلبت وقتلت وأحرقت . وذلك أسعد يوم من أيام عمري جميعه ثم قال لي لا تجلس واخرج في أمان الله ".

وقام الحلاج برحلته إلى الهند وتركستان ثم إلى كشمير وعاد بعدها إلى بغداد وذكر ابن باكويه عن أحمد بن الحلاج أن الحلاج كان يتلقى الرسائل من هذه البلدان فكان أهل الهند يلقبونه بالمغيث وأهل ماصين وتركستان بالمقيت وأهل خراسان بالمميز و أهل فارس بابي عبد الله الزاهد وأهل خوزستان بالشيخ حلال الأسرار كما كان في بغداد يلقب بالمصطلم . وفي البصرة يدعونه بالمجيب . وكل هذه الألقاب تدل على المكانة العالية التي تبوأها الحلاج .

لقد روى تلميذ الحلاج إبراهيم بن فاتك أن الحلاج سمع ذات يوم وهو في نهاوند صوت البوق فقال: أي شيء هذا ؟ فأجاب ابن فاتك قائلاً : " يوم النيروز " (أول يوم في السنة الجديدة الفارسية) فتأوه الحلاج وقال: متى ننورز ؟ فسأله ابن فاتك: متى تعني ؟ فقال: يوم أصلب " (ذكرها ماسينيون) (30) وعندما علق الحلاج على الصليب بعدها بثلاث عشرة سنة نظر الحلاج من رأس الجذع وقال لأبن فاتك : "نورزنا " فقال ابن فاتك مداعباً : " أيها الشيخ هل أتحفت " (أي هل تلقيت هدايا النيروز) قال :" بلى . أتحفت بالكشف واليقين وأنا مما أتحف به خجل غير أنني تعجلت الفرح " (ماسينيون : أخبار الحلاج) قال الحلاج (31) :

يا عين عين وجودي يا مدى هممي

يا كل كلي ويا سمعي ويا بصـري

يا كل كلي وكل الـكل ملتبـس

يا منطقي وعباراتي و إيمـاني

يا جملتي وتباعيضي وأجـزائي

وكل كلك ملبـوس بمـعنائي

وروى ماسينيون في " أخبار الحلاج " فقال : " روى أحمد بن قاسم الزاهدي أنه سمع الحلاج في سوق بغداد يصيح :" يا أهل الإسلام أغيثوني فليس يتركني ونفسي فآنس بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها وهذا دلال لا أطـيقه " ثم أنشأ يقول (32) :

حريت بكلي كل كلك يا قدسـي

اقلب نفسي في سـواك فلا أرى

فها أنا في حبـس الحيـاة ممتـع

تكاشفـني حتى كأنك في نفسي

سوى وحشتي منه و أنت به أنسي

عن الأنس فاقبضني إليك من الحبس

يذكر ابن مردويه أن الحلاج ولم يدرك الناس كنهه : " اعلموا أن الهياكل قائمة بياهوه والأجسام متحركة بياسينة . والهووالسين طريقاً إلى معرفة النقطة الأصلية " ثم أنشأ يقول (33) :

عقد النبوة مصباح من النور

بالله ينفخ نفخ الروح في خلدي

إذا تجلى بطوري أن يكلمني

معلق الوحي في مشكاة تأمور

لخاطري نفخ إسرافيل في الصور

رأيت في غيبتي موسى على الطور

(ذكرها ماسينيون في أخبار الحلاج) :

لقد انطلق الحلاج من الفكرة القائلة " خلق الله آدم على صورته " أو "إن الله خلق الإنسان على صورته " أو " خُلق الإنسان على صورة الرحمن " ليقول بنظرية الحلول التي تعبر عن الغلو الكبير في فكرة وحدة الوجود والعودة بالوجود إلى الجوهر الواحد فصورة الجوهر عنده واحدةٌ وهي من طبقتين " الناسوت " وهي الطبيعة البشرية و"اللاهوت " وهي الطبيعة الإلهية وعند الحلاج تمتزج الطبيعتان معاً في جوهر واحد قال الحلاج (34) :

سبحان من أظهر ناسوته

ثم بدا لخلقه ظاهراً

حتى لقد عاينه خلقه

سرسنا لاهوته الثاقب

في صورة الآكل والشارب

كلحظة الحاجب بالحاجب

وقال أيضاً (35) :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فإذا أبصرتني أبصرته

نحن روحان حللنا بدنا

وإذا أبصرته أبصرتنا

وقال أيضاً :

مزجت روحك في روحي كما

فإذا مـسك شــيء مسـني

تمزج الخمرة في الماء الزلال

فإذا أنت أنا في كل حـال

وقال أيضاً (37) :

أنت بين الشفاف والقلب تجري

فإذا مـسك شــيء مسـني

لـيس من سـاكنٍ تحـرك إلا

مثل جري الدموع في الأجفان

كـحلول الأرواح في الأبدان

أنت حركـته خفي المكـان

(كل هذه الأشعار نقلاً عن كتاب الطواسين تحقيق ماسينيون).

وأقوال الحلاج هذه كلها وقوله الخاص في الحب الإلهي حيث اعتبر أن الله جسم يحب ويحب مما دفع ابن داوود الظاهري إلى إصدار فتوى كانت سبباً في قتل الحلاج فقال ابن داوود إن المحبة لا تجوز على الله لأن المحبوب أمر حسي مادي والله تعالى منـزه عن هذا أما الحلاج فقال إن الله يحِّب ويحَبّ ولو أنه ليس جسم وصلته بمحبه صلة اضطرار لا اختيار وذهب أن كل محبوب يحب من خلال الله وكان قصد الحلاج في ذلك الطبيعتين الناسوتية واللاهوتية فالمحبة متبادلة بين الطبيعتين .

ومن هذا يمكن الإشارة إلى قول الحلاج : " أنا الحق الخالق " ثم أنا صورة الحق " وهذا يعني إن الحلاج اعتبر نفسه الحق الخارجية أو الطبيعة الناسوتية وهو يصرح في ذلك ويقول: " إن لم تعرفوه (أي الله) فاعرفوا آثاره وأنا ذلك الأثر . وأنا الحق لأنني ما زلت أبدا بالحق حقاً . وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي" (الطواسين : تحقيق ماسينبون) . لقد اشتهر الحلاج بشطحاته وبغلوه في مسألة وحدة الوجود وفي الحلول وهذه الشطحات كانت إحدى الأسباب التي دفعت خصومه للسعي إلى قتله ونجحوا في ذلك ومن أقواله (38) :

عجـبت منك ومني

أدنيتـني منـك حتى

وغبت في الوجد حتى

يا منية المتمـني

ظننت أنـك أني

أفتيتني بك عـني

وقال في وحدة الوجود (39) :

وأي الأرض تخلو منك حتى

تراهم ينظرون إلـيك جهراً

تعالوا يطلبونك في السماء

وهم لا يبصرون من العماء

وقال أيضاً (40) :

أنــا أنــت بـلا شـك

فسـبحانـك سبحـاني

وقال أيضاً (41) :

مثالك في عيني وذكرك في فمي

ومثواك في قلبي فأين تغيب

أما قوله في الاتحاد والحلول (42) :

قد تصبرت وهل يصـــ

مازجت روحك رو

فأنـا أنـت كـما

ـــبر قلبي عن فـؤادي

حي في دنوٍّ وبعادي

إنـك إني ومرادي

ثم قال بصفته ثائراً لأنه كان يجري وراء الثورة الاجتماعية التي تهدف إلى تغيير المجتمع الفاسد الذي كان قد سلب حق أهل الحق من حقهم (43) :

دنيا تخادعـني كـأني

خطـر الإله حـرامها

ورأيتـها محتـاجـة

ومتى عرفت وصـالها

لست أعرف حالها

وأنا اجتنيت حلالها

فوهبـت جمّلها لها

حتى أخـاف ملالها

كانت الدولة العباسية تلاحق الحلاج وتتربص له لما وصلها من وشايات عن نشاطه الثوري إن كان في علاقته مع ثورة الزنج أو في علاقته مع دولة القرامطة وظلت ملاحقته زمناً طويلاً ولكن الوزير علي بن محمد بن الفرات/ 229 هـ قرر القبض عليه وكان هذا العام عام تأسيس الدولة الفاطمية في المغرب ولم يتمكن ابن الفرات من القبض عليه إلا / 301 هـ في مدينة السوس فحمل إلى بغداد واركب جملاً ونودي عليه : " أحد دعاة القرامطة فاعرفوه " وحُبس وأُخذ إلى الوزير علي بن عيسى بن الجراح القنائي . وكان هذا محباً للصوفية فاستجوبه وكان أحد أعضاء وزارته أحمد القنائي ابن عم الوزير من أتباع الحلاج فاكتفى الوزير بحبسه وصلبه صلب الاشتهار وهو حي وذلك بتعليقه على جذع بحبل تحت إبطيه ثلاثة أيام من الصباح حتى انتصاف النهار ثم بإعادته إلى السجن . وصبر الحلاج وروي أنه كان يصلي في هذه المحنة كل يوم ألف ركعة (الخطيب البغدادي _ ابن كثير أيضاً _ وماسينيون في المنحنى الشخصي) .

وظل الحلاج مسجوناً حتى قدم إلى المحاكمة /309 هـ وحكم عليه بالإعدام حيث نفذ الحكم في الحلاج فقد كان قد تأخر الحكم أياماً حتى شفي المقتدر وكان مريضاً فجاء حامد بن عباس وزير المقتدر وكان خصماً لدوداً للحلاج فاستأذن المقتدر في تنفيذ الحكم قائلاً : " يا أمير المؤمنين إن بقي قلب الشريعة وارتد خلق على يديه وأدى ذلك إلى زوال سلطانك فدعني أقتله وإن أصابك شيء فاقتلني " فأذن له الخليفة في قتله فبادر حامد في تنفيذ الحكم من يومه لئلا يغير المقتدر رأيه .

ونفذ الحكم في 23 ذي القعدة / 309 هـ وقال الحلاج ينعي نفسه والناس جميعاً (44) :

أنعي إليك نفوساً طاح شاهدها

أنعي إليك قلوباً طالما هطلت

أنعي إليك بياناً تستكين لـه

أنعي إليك إشارات العقول معاً

أنعي وحبك أخلاقٌ لطـائفةٍ

مضى الجميع فلا عين ولا أثر

وخلفوا معشـراً يحذون لبسهم

فيما ورا الحيث بل في شاهد القدم

سحائب الوحي فيها أبحر الحكم

أقوال كل فصيحٍ مقولٍ فهم

لم يبق منهن إلا دارس الـرمم

كانت مطاياه من مكمد الكظم

مضـيّ عـادٍ وفقدان الإلى إرم

أعمى من البهم بل أعمى من النعم

(ماسينبون : أخبار الحلاج _ ديوان الحلاج تحقيق كامل الشيبي) .

كما قال الحلاج وكأنه كان يتوقع ما حصل له في الحكم والإعدام والصلب(45):

نديمي غير منسوبٍ

سقاني مثل ما يشر

فلما دارت الكأس

كذا من يشرب الراح

إلى شيءٍ من الحيث

ب فعل الضيف بالضيف

دعا بالنطع والسيف

مع التنين بالصيف

وكان الحلاج يتوقع موته مصلوباً ويفكر فيه دائماً وكانت هذه رغبة تحققت له لأنه كان يطلب الوصول والاتحاد ولا طريق للوصول والاتحاد إلا بهذه الصورة . يقول الحلاج (46) :

ألا أبلغ أحبائي بأني

على دين الصليب يكون موتي

ركبت البحر وانكسر السفينة

ولا البطحا أريد ولا المدينة

وعندما بدأ السياف بتنفيذ الحكم جلده ألف سوط وكان الحلاج مع كل جلدة يقول : " أحد أحد " (السلمي _ الخطيب البغدادي) فهو إما أن يتذكر بلالاً الحبشي في قوله أو أبا يزيد البسطامي الذي طلب منه رجل أن يحسب له نقوده . فأخذ يعدها ويقول : "واحد واحد " فسأله الرجل مستغرباً فقال : " لا أعلم سوى الواحد والجمع يخرج من الواحد والواحد لا يخرج من الجمع لأن الحساب لا يتم إلا بالواحد إذا تم منه ألف ونقص واحد يسقط اسم ألف من الآلاف " (47) .

فلقد تم عد السياط ألفاً ولكن بقيت واحد . بعد ذلك تقدم السياف وقطع يده ثم رجله ثم قطع يده الأخرى ثم رجله الأخرى فما كان من الحلاج إلا أن مسح وجهه بيديه المبتورتين النازفتين دماً حتى تلطخ وجهه وساعداه بالدم فقالوا له لما فعلت ذلك ؟ قال : " لقد ذهب من جسمي دم كثير واعلم أن وجهي قد اصفر وقد تظنون أن اصفراري نتيجة للخوف فمسحت وجهي بالدم حتى يكون في نظركم محمراً فحمرة خد الرجال لا تكون إلا بالدماء " فقالوا له : عندما حمرت وجهك بالدم لم لطخت به ساعديك أيضاً ؟ فأجاب : إني أتوضأ فقالوا : أي وضوء هذا أجاب : "ركعتان في العشق لا يصح وضوؤهما إلا بالدم " .

ثم صلب على جذع وهو صامت لا يتكلم ولا يتأوه . وقد قصده تلميذه أبو بكر الشبلي وهو على صليبه وأراد أن يواسيه فقال له : " ما التصوف؟" فقال الحلاج وهو على صليبه : " أهون مرقاة

منه ما ترى " فقال له الشبلي : " ما أعلاه " فقال :"ليس لك إليه سبيل ولكن سترى غداً فإن في الغيب ما شهدته وغاب عنك " (ماسينيون : أخبار الحلاج)(48) .

وانتظر الوزير حامد بن عباس بعد اليوم الثاني لتنفيذ حكم الإعدام بعد الصلب حيث بقي الحلاج على صليبه طيلة ليله . وكان الوزير حامد بن عباس خائفاً من غضب الناس من أنصار الحلاج . فدعا الشهود الذين كانوا شهدوا عليه وطلب الوزير أن يعلنوا موافقتهم على حكم الإعدام . فصاحوا قائلين :" نعم اقتله ففي قتله صلاح المسلمين ودمه في رقابنا " ثم قال لهم : " أمير المؤمنين بريء من دمه " قالوا : " نعم " قال "أنا بريء من دمه " قالوا "نعم " قال " وصاحب الشرطة بريء من دمه " قالوا " نعم " ثم انزل الحلاج عن الجذع وقدم أمام السياف فقال بأعلى صوته : "حسب الواحد أفراد الواحد له " ثم قرأ :" يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق ألا إن الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد " ثم ضرب السياف عنقه فسقط رأسه . (ماسينبون : أخبار الحلاج) .

هذه هي مأساة الحلاج وقد قارن اتباعه بين هذه المأساة الإنسانية وبين مأساة السيد المسيح الذي كان صليبه وآلامه يدلان على مأساة البشرية وصراعها ونقائضها وماهية الخير والشر وصراعهما في ذات الإنسان فالخير من الله تعالى والشر من الشيطان وكل من الله والشيطان يعيشان في ذات الإنسان . الله بصفة الخير والشيطان بصفة الشر هكذا كانت الطبيعة البشرية قد توضعت وجعلت تتخاصم في الإنسان ذاته وتعطي هذه الخصومة وقعاً مضطرباً في هذه الحياة . كما كانت مأساة الحلاج ومأساة السيد المسيح تشبه مأساة الإمام الحسين ابن بنت رسول الله وأحد سيدي شباب الجنة حيث ذهب الحسين إلى حتفه راضياً متبصراً بنتائج رحلته في طريقه إلى الشهادة . فالسيد المسيح والإمام الحسين والحسين بن منصور الحلاج وكل الشهداء الراغبين في الشهادة إنما كانوا يندفعون إليها بدافع أنهم يريدون بعملهم هذا وبتضحيتهم هذه أن يخلصوا البشرية مما لحقتها من الشرور فالمسيح النبي هو ذاته المسيح المخلص . والحسين الشهيد هو أيضاً الهادي إلى الحق والحلاج الشهيد أيضاً هو حلاج أسرار الحقيقة وكاشف خفاياها . ولا نظن أن المأساة هذه ستنتهي ما دام الإنسان يطمح إلى الخلود فالبحث عن الخلود بحث طويل لا بد أن يمر بالمأساة لأن الخلود باعتقاد الإنسان لا يمكن أن يتم في دار الفناء وإنما لا بد أن يتحقق الخلود في دار البقاء التي تلي في الترتيب دار الفناء .

إن المأساة الأكثر تأثيراً في مشكلة الحلاج هي في إصدار الأمر بإتلاف كتبه وأخذ العهد على الوراقين بعدم تداولها . لذا فإننا لا نجد من آثار الحلاج سوى كتاب الطواسين ونتف من أقواله وأشعاره التي بقيت يتداولها الناس فيما بينهم ويدونونها في كتبهم . وعلى الرغم من أن عامل الزمن لم يكن لصالح الحلاج وتفكيره وآرائه لأن التصريح في هذه الآراء يبقى محرماً ليس من الخالق وإنما من الإنسان الذي وضع نفسه بديلاً أو مفوضاً من قبل الخالق ليحكم على هذا بالكفر و على ذاك بالزندقة وليكم أفواه الناس باسم الخالق الذي لم يفوض حتى الأنبياء بقتل الناس أو تعذيبهم باسمه .

ونحن إذ نوضح تصوف الحلاج توضيحاً مفصلاً لما للحلاج من أهمية وأثر في جميع المتصوفين ولما تركه للأدب العربي من أثر هام في تاريخ الأدب وما وضعه الحلاج من أشعار تتركز كلها حول الحلول ووحدة الوجود . قال الصاحب بن عباد :

رق الزجاج وراقت الخمر

وكأنما خمر ولا قدح

فتشابها فتشاكل الأمر

وكـأنما قدح ولا خمر

كان السهل بن عبد الله التستري المتصوف المشهور أول شيخ من شيوخ الصوفية تتلمذ الحلاج على يديه وعنه أخذ مذهب التصوف ويذكر خلال الأعوام التي كان في تستر مراحل التصوف في قصيدة مشهورة له (49) :

سكوت ثم صمت ثم خرس

وطـين ثم نـار ثم نـور

وحـزن ثم سهل ثم قفـر

وفيـض ثم بسط ثم محـو

واخـذ ثم رد ثم جـذب

عبارات لأقـوامٍ تساوت

وأصوات وراء الباب لكن

وآخر ما يؤول إليه عبـد

لأن الخلق خدام الأمـاني

وعلم ثـم وجـد ثم رمـس

وبـرد ثم ظـل ثـم شمـس

ونهـر ثم بحـر ثم يـبـس

وفـرق ثم جمـع ثم طمـس

ووصـف ثم كشف ثم لبـس

لديـهم هذه الدنـيا وفلـس

عبارات الورى في القرب هجس

إذا بلغ الهـوى حـظ ونـفس

وحق الحـق في التـقديس قدس

ولم يبق الحلاج في تستر إلا سنتين قصد بعدها بغداد حيث قامت علاقة بينه وبين الجنيد وكان الجنيد شيخ الصوفية فيها . وكان أول الأمر يحاول أخذ رأي الجنيد في مسألة زواجه وفي مسألة الخلاف بين عمر والمكي المتصوف وعمه والد زوجته الأقطع . وكان الجنيد قد نصحه بأن يلزم السكون والمراعاة وكان وقع هذا الرأي عند الحلاج مشابهاً للأمر حيث اعتبر أستاذه الثاني بعد

التستري . وفي تلك الفترة كان الحلاج قد نضج عقلياً وفكرياً واستطاع بعدها إن يكون ذاته وأن يصبح شيخاً صوفياً مرموقاً قال الحلاج (50) :

صيرني الحق ها حقيقة

شاهد سري بلا ضميري

خاطبني الحق من جنابي

قربني منه بعد بعدٍ

بالعهد والعقد والوثيقة

هذاك سري و ذا طريقه

فكان علمي على لساني

وخصني الله واصطفاني

كان المتصوفون يحرصون على أن تكون قضيتهم سراً من الأسرار ولكن الحلاج كشف هذه الأسرار وكانوا ينتقدونه بسبب هذا الكشف . فهذه الأسرار متشابكة الدوافع والأهداف ولها علاقتها الاجتماعية والسياسية والدينية. و كل أمر منها يعرض صاحبه لأخطار هو في غنى عنها . قال الحلاج (51) :

من سارروه فأبدى كلما ستروا

إذا النفوس أذاعت سر ما علمت

من لم يصن سر مولاه وسيده

وعاقبوه على ما كان من زللٍ

وجانبوه فلم يصلح لقربهم

من أطلعوه على سر فنم به

هم أهل سر و للأسرار قد خلقوا

لا يقبلون مذيعاً في مجالسهم

لا يصطفون مضيفاً يفضِ سرهم

فكن لهم وبهم في كل نائبةٍ

فلم يراع اتصالاً كان غشاشا

فكل ما حملت من عقلها حاشا

لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

وأبدلوه من الإيناس ايحاشا

لما رأوه على الأسرار نباشا

فذاك مثلي بين الناس قد طاشـا

لا يصبرون علـى ما كان فحاشا

ولا يخفون ستراً كان وشواشـا

حاشـا جلالهم من ذلكم حاشا

إليهم ما بقي ذا الدهر هشـاشا

هذه الأسرار التي بقي كثير منها مجهولاً عند المتصوفة أو غامضاً أو ظهرت عندهم بشكل رموز تحتاج إلى حل لمجاهيلها وإذا كان البعض قد فهم التصوف أنه لبس الصوف ومظاهر الفقر والدروشة والزهد في الحياة فهذه المظاهر ربما تستر خلفها المتصوفون لتكون آراءهم أكثر من هذه المظاهر عمقاً ولنستمع للحلاج الذي يحاول أن يوضح هذا الأمر (52) :

ليس التصوف خيلةً وتكلفـاً

ليس التصوف كذبةً و تظلماً

بل عفة و مـروءة و فتـوة

وقناً وعلماً واقتداءً و صفـاً

وتقشفاً وتواجداً و صياحـا

وجهالةً ودعابـة و مزاحـا

وقناعة وطهـارة وصـلاحا

ورضاً وصدقاً ووفاءً و سماحا

هذا هو التصوف الذي يجب أن يتصف به الصوفي والصوفي يجب أن يكون بعيداً عن المظاهر الشكلية لأنها الغوص في عالم الجوهر . أليس الوجود الصوفي سابقاً في وجود الجوهر ، الجوهر الواحد الذي لا يتجزأ وكلما تطور التصوف كمذهب تخلد في وجوده بدء اً من الواحد وانتهاء بالواحد لأن البداية هي الواحد والنهاية هي الواحد (53) :

أشار لحظي يعين وهم

ولائح لاح في ضميري

وطار قلبي بريش شوقٍ

إلى الذي إن سألت عنه

حتى إذا جزت كل حدٍّ

نظرت إذ ذاك في سجلٍّ

فجئت مستسلماً إلـيه

قد وسم الحب منه قلبي

وغاب عني شهود ذاتي

بخالص من خفي وهـم

أدق من فهم وهـم همي

مركب في جناح عزمـي

رمزت رمـزاً ولم أسمـي

في فلوات الدنـو أهمـي

فما تجاوزت حد رسمـي

حبل قيادي بكف سلمي

بميسم الشوق أي وسـم

بالقرب حتى نسيت اسمـي

وقال الحلاج أيضاً (54) :

يا لائمي في هواه كم تلوم فلو

للناس حج ولـي حج إلى سكـني

تطوف في البيت قوم لا بجارحة

عرفـت منه الذي عـانيت لم تلـم

تهدي الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي

بالله طـافوا فأغـناهم عـن الحـرم

وللصوفي مفاهيم عديدة عن الفرائض . فالفرائض إذا كان الغاية منها هو التقرب إلى الله فكيف تكون إذا اتحد الصوفي اتحاداً كاملاً بالله فما معنى الصلاة وما معنى الحج أليس الحج إلى بيت الله فكيف يمكن أن يقام هذا الطقس إلى البيت والله بذاته قد أتى أليس كل بيت يكون الله فيه هو بيت مقدس . هذه الشطحات هي التي دفعت خصوم الحلاج إلى قتله . وهو ينادي بأعلى صوته (55) :

اقتلـوني يا ثـقاتي

ومممـاتي في حيـاتي

آن عندي محو ذاتي

إن في قتـلي حياتي

وحـياتي في ممـاتي

من أجلّ المكـرمات

وليس بعد كشف الحقيقة وأسرارها من شيء له قيمة فالموت والحياة شيء واحد لأن في الموت حياة وفيها محو للذات الإنسانية واندماج بالذات الإلهية وهذه أفضل وأجل المكرمات التي يطلبها

الإنسان (56) :

يا سـر سـر يدق حتى

وظاهراً و باطنـاً تجـلى

إن اعتذاري إليك جهـل

يا جملة الكل لست غيري

يخفي على وهم كل حيّ

لكل شيء بكـل شـيّ

وعظم شـك وفرط عيّ

فـما اعتـذاري إذن إليّ

وهكذا يدخل الحلاج في الحيرة ويتساءل من هو ؟ أي الله ومن أنا؟ أي الحلاج وهو يجيب على سؤاله أو أسئلته الكثيرة التي تدور حول الفناء والاندماج بالذات الإلهية فيقول (57) :

لست أنا ولست هو

لا وأنـا ما هـو أنا

فمن أنا ومن هو

ولا أنا ما هو هو

وهذه مجموعة ألغاز وتعبيرات إن دلت فإنما تدل على أن الحلاج وجد نفسه فيه ووجد في نفسه هو . فكيف بعد أن حصل على هذا الكشف العظيم في ذاته وفي ذات الله يستطيع أن يفرق بينه وبين الله (58) :

وحدني واحدي بتوحيد صدق

أنا الحق و الحق للحق حـق

قد تجلت طوالـع زاهـرات

ما غله من المسالك طرق

لا بس ذاته فما تم فـرق

يتشعشعن في لوامع بـرق

وهل يعتبر البعض أن التصوف ضرباً من الجنون ولكنه أي نوع من الجنون وأي سبب له وإذا فرضنا أنه جنون بفقدان العقل . نجد أن من يقول هذه الأشعار وتلك الحكم لا يمكن وصفه بالمجنون . لأن الجنون فقدان كل شيء يصلك بالعلم .

ويعترف الحلاج أن التصوف جنون بتقديس الله والهوس الذي ينتابه يدفع بالحيرة فما هو دليل الحب عنده (59) ؟

جنوني ليس تقديس

وقد حيرني حب

وظني فيك تهويس

وطرق فيه تقويس

وقد دل دليل الحـــب أن القرب تلبيس

وقال أيضاً (60) :

جحودي فيك تقديس

ومـــا آدم إلاك

و عقلي فيك تهويس

فمن في البيت إبليس

وقال أيضاً (61) :

لأنوار نور الله في الخلق أنوار

وللكون في الأكوان كون مكون

تأمل بعين العقل ما أنا واصف

وللسر في سر المسرين أسرار

يكن له قلبي ويهدي ويختار

فللعقل أسماع وعاة وأبصار

وإن أهل التصوف هم أهل البصائر ولكن ما هي أحوالهم ؟ يرى الحلاج انها في ثلاثة أحوال : حال يبيد السر عن حاله . وحال يحضر فيها الحبيب وحال يفني المحبوب في حبيبه (62) :

مواجيد حق أوجد الحق كلها

وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة

فحال يبيد السر عن كنه حاله

وحال به زمت ذرى السر كلها

وإن عجزت عنها فهوم الأكابر

تنشي لهيباً بين كل السرائر

ويحضره للوجد في حال حائر

إلى منظر أفناه عن كل ناظر

ويستغرق بالرمز ويحاول أن يعطي رموزاً مختلفةً وقصدها واحد (63) :

ثلاثة أحرف لا عجم فيها
فمعجوم يشاكل واجديه
وباقي الحرف مرموز معمىّ
ومعجومان وانقطع الكلام
ومتروك يصدقه الأنـام
فلا سفر هناك ولا مقـام
ويقول أخيراً (64) :
حويت بكلي كلك يا قدسي
أقلب قلبي في سواك فلا أرى
فها أنا في حبس الحياة ممنـع
تكاشفني حتى كأنـك في نفسـي
سوى وحشتي منه وأنـت به انسي
عن الأنس فاقبضني إليك من الحبس
ولعله يصف الحب وغايته فيقول (65) :
إذا بلغ الصب الكمال من الفتى
فيشهد صدقاً حيث أشهده الهوى
ويذهل عن وصل الحبيب من السكر
بأن صـلاة العاشقـين من الكـفر
وهو يوضح أكثر فأكثر شاطحاً (66) :
أأنـت هـذا أم أنا في إلهـين
هويـتي لك في لائـيتي أبـداً
فأين ذاتك عني حيث كنت أرى
وأين وجهك مقصـود بناظـرتي
بيـني وبيـنك إنيٌّ يـزاحمـني
حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
كلي عن الكل تلبيس بوجهين
فقد تبين ذاتي مني حيث لا أين
في باطن القلب أم في ناظر العين

فارفع بذاتك إينيّ مـن الـبين

ويختصر الحياة كلها بهذه الأبيات التي ينتهي بها الحديث عن الحلاج الذي قدم كما قلنا للأدب وللفكر العربي الإسلامي وللفكر الإنساني الآراء الواضحة والجلية في التصوف واشتهر أكثر من غيره بالشطحات التي أدت به واستطاع خصومه النقاد من خلالها إلى الوزير ابن الفرات لكي يعدمه :

علبك يا نفسي بالتسـلي

العز في الزهد والتخلي

عليك بالطلعة التي مشـــــكاتها الكشف والتجلي

قد قام بعضي ببعض بعضي

وهـام كلي بكل كلي

سادساً ـ أبو القاسم الجنيد

ولد الجنيد في بغداد / 298 هـ وتوفي في بغداد وكان من أشهر متصوفة بغداد حتى أنه كان أستاذاً للحلاج وقد لقب (سيد الطائفة) و(طاووس الفقراء) و(شيخ المشايخ) وقد قال : " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات " وكان الجنيد من المتصوفة المعتدلين واعتبر هو والمحاسبي بهذا الاعتدال وقد قيل أن الجنيد كان يمثل أهل الصحو عند المتصوفة بينما كان البسطامي يمثل أهل السكر وقيل للجنيد : " من أين استفدت هذا العلم ؟ " فأجاب : " من جلوسي في يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة "وأشار إلى درجة داره.

قال الدكتور أبو العلاء عفيفي في كتابه التصوف : " بأبي القاسم الجنيد البغدادي وصل التصوف الإسلامي في القرن الثالث إلى ذروته وهو من غير شك اعمق صوفية هذا القرن روحانية وأكثرهم خصباً . كما أنه أكثرهم دقة وأعسرهم فهماً . وقد كان للصوفية قبل الجنيد لمحات إشراق وإشارات إلى بعض جوانب الحياة الروحية ولكن الجنيد وقف من هذه الحياة في القمة ونظر إلى ميدان التصوف نظرة شاملة ووضع كما يضع الفنان الماهر صورة كاملة وجامعة للتصوف لم يسبقه إليها سابق وأفرغ هذه الصورة في قالب تحليلي عميق في رسائله وخطاباته القصيرة إلى إخوانه " .

ويقول الدكتور عفيفي أيضا : " ولا يمكن فهم نظرية الجنيد في المحبة الإلهية إلا في ضوء نظريات أخرى له هي أعم وأشمل أعني نظرياته في التوحيد والفناء وحقيقة الروح الإنسانية وقد شرحنا نظريته في التوحيد في مكان آخر من هذا البحث ولكننا مع ذلك لا نرى بأساً من ذكر بعض معالم هذه النظرية مرة أخرى لصلتها الوثيقة بموضوعنا هنا " .

يرى الجنيد أن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله وأقرت بتوحيده . وأن هذا هو التوحيد الخالص قال الجنيد : "فقد أخبرك عز وجل " أي في آية الميثاق وهي : وإذا أخذ ربك من بني آدم ..." أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم إذ كان واجد الخليقة بغير معنى وجودها لأنفسها الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه فقد كان واحداً محيطاً شاهداً عليهم أبدياً في حال فنائهم . " (كتاب الفناء نقلاً عن كتاب أبي العلاء عفيفي: التصوف) .

ويرى الجنيد أن أرواح البشر أزلية قديمة قبل هبوطها إلى عالم الأجساد وهي حادثةٌ زمنية بعد هبوطها وإن وجودها الأزلي كان بوجود الله وأما وجودها الزمني فتم بإيجاد الله لها .

وإن وجود الله مرده إلى إرادة الله ويريد الله أن يقهر هذا الوجود الإنساني بالفيض أي بفيض الوجود الإلهي بحيث يفنى الوجود الإنساني الخالص ويبقى الوجود الإلهي . قال الجنيد : " ولذلك قلنا أنه إذا كان واجداً (موجداً) للعبد يجري عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التي لا يشارك فيها وكان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه لا محالة وهو (أي الوجود) أولى وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الاستيلاء على ما يبدو عليه (أي على الإنسان) حتى يمحي رسمه ويذهب وجوده إذ لا صفة بشرية" .

ويتحقق هذا الحب والاستيلاء والقهر في الفناء بالله والحب له . قال الله عز وجل: " لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به " وهذا

معناه الاستيلاء في الوجود الإلهي على وجود العبد المحب وفي ذلك يقول الجنيد : " إن الله يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق وذلك فعل الله عز وجل فيه وما وهبه له (أي للعبد) منسوب إليه " إلى الواجد له لأنه لم يكن عنه ولا منه ولا به وإنما كان واقفاً به من غيره (وهو الله) وهو لغيره أولى وبه (أي بهذا الغير) أحرى " .

وفكرة الاستيلاء هذه تنفي عن الجنيد تهمة القول بالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود فالحق يستولى على العبد الفاني استيلاء . ويقول الجنيد في ذلك : "عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه قائم بأداء حقوقه ناظر إليه بقلبه . احرق قلبه أنوار هويته وصفاء شربه من كأس وده وانكشف له الجبار من أستار غيبه فإذا تكلم فبالله وإن نطق فعن الله وإن تحرك فبأمر الله وإن سكت فمع الله فهو بالله و لله ومع الله . " (الرسالة القشيرية : القشيري) .

إن جوهر التصوف عند الجنيد هو الفناء عن الذات والبقاء بالله أوحال حال الحديث القدسي الذي يقول أن العبد عين وسمع وبصر وفؤاد الله . ولكن هذه الحالة لا تدوم لأن الإنسان يشعر باثينينية المحب والمحبوب .

فالحب عند الجنيد حالة اتصال بالمحبوب وانفصال عنه أيضاً وحالة حضور وغياب وجمع وتفريق فالسعادة التي يشعر بها الصوفي هي في الحالة الأولى والشفاء هي في الحالة الثانية .

يقول الجنيد : " ومن هاهنا (أي في حالة الفقد) عرجت نفوس العارفين إلى الأماكن النضرة والمناظر الأنيقة والرياض الخضرة وكل ما سوى ذلك عذاب عليهم مما تحنّ إليه من أمرها الأول الذي تشمله الغيوب ويستأثر به المحبوب " .

ثم قال الجنيد :"أفراد القديم من المحدث " أو" أفراد القدم من الحدث ".

سابعاً ـ عمر بن الفارض (68)

هو أبو حفص عمر بن علي السعدي المعروف بابن الفارض وهو حموي الأصل ولد في القاهر /576 هـ وتوفي فيها / 632 هـ وكان والداه زاهدين عاش في كنفهما حياة زاهدة متقشفة . وعمل بالفقه الشافعي . ثم سلك المذهب الصوفي . وانزوى في البيت أو كان يذهب إلى مكان في جبل المقطم يعرف بوادي المستضعفين. ثم عاد إلى السياحة والحياة الروحية فقصد مكة وعاش فيها مجاوراً البيت الحرام خمس عشرة سنة وهناك نضجت شاعريته واكتملت مواهبه الروحية . وسمي ابن الفارض "بسلطان العاشقين ".

كان ابن الفارض كثير التأمل بالطبيعة وكانت الطبيعة بسحرها وجمالها ذات تأثير على صوره الصوفية في الشعر قال ابن الفارض (69) :

فلي بعد أوطاني سكون إلى الفلا

وبالوحش أنسي إذ من الأنس وحشتي

وكان متقشفاً تقشفاً شديداً يعمل علي قهر النفس بالصلاة والصيام وكان مترفعاً عن مفاسد الدنيا محباً سخياً طيب المعشر وله ديوان شعر يعتبر من أشهر دواوين الشعر رغم صغر حجمه . وتعتبر الخمرية أشهر قصائد هذا الديوان وفيها يقول (70) :

شربنا علي ذكر الحبيب مدامة

لها البدر كأس وهي شمس يديرها

ولولا شذاها ما اهتديت لحانها

يقولون لي صفها و إني بوصفها

سماء ولا ماء ولطف ولا هوا

ولو جليت سراً على أكمهٍ غدا

ولو أن ركباً يمموا شطر أرضها

وقالوا شربت الإثم كلا وإنما

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم

ولولا سناها ما تصورها الوهم

خبير أجل عندي بأوصافها علم

ونور ولا نار وروح ولا جسم

بصيراً ومن راووقها يسمع الصم

وفي الركب ملسوع لما ضره السم

شـربت التي في تركها عنـدي الإثم

هذه القصيدة الخمرية من أشهر قصائد ابن الفارض وفيها من الصور التي تقترب من وصف الخمر وجلسات الشراب ولولا أنه فرق في هذه القصيدة بين خمرته هذه التي لا يستطيع أحد أن يصفها بالإثم وإنما يعتقد ابن الفارض أنه إذا ما تركها فإنه سيكون آثماً لأن هذه الخمرة هي التي تؤدي إلى الستر الحقيقي الذي لا تصنع فيه والذي يبقى تأثيره مستمراً ومن دون شراب لأن تساقيه يحتاج إلى قدرة ذاتية وقدرة خارجية تتصلان ببعضهما البعض لكي تعمل هذه الخمرة عملها وتدرك حقيقة وجودها وأثر هذا الوجود في الوجود الكوني .

ومن أشهر قصائد الديوان أيضاً التائية الكبرى وفيها بعض من مذهب التصوف من حب واتحاد وفناء ووحدة وجود . وتعتبر التائية من أشهر القصائد في التصوف عامة حتى أن ابن عربي عندما أرسل له رسالة يستأذنه في شرح التائية أجابه ابن الفارض أن كتاب ابن العربي الفتوحات المكية هو شرح للتائية . يقول ابن الفارض من تائيته (71) :

فأفـنى الـهوى مالم يكـن ثم باقياً

فألفيت ما ألفيت عـني صادراً

وشاهدت نفسي بالصفات التي بها

هنا من صفات بيننا فاضـمحلت

إلـيّ ومـني وارداً بمـزيـدتـي

تحجبت عني في شهـودي وحجتي

كيف يمكن أن يحصل الفناء ومن ثم الاتحاد . إن هذا لا يمكن أن يحدث بدون الحب فالهوى الذي هو السبب الذي يتحد به الإنسان المحب بذات المحبوب وتصيح هذه الصفات واحدة في كل من الحبيب والمحبوب . وكل ما يصدر عن المحبوب نجده في المحب (72) :

فإن لم يجوز رؤية اثنين واحداً

سأجلو إشارات عليك خفية

وأثبت بالبرهان قولي ضارباً

حجاك ولم يثبت لبعد تثبت

بها كعبارات لديك جـلية

مثال محق والحقيقة عمـدتي

ويقول فيها أيضاً :

أجبريل قل لي كان وحيه إذ بدا

وفي علمه عن حاضـريه مزية

يرى ملـكا يوحـي إليه وغيره

ولي من مفيض الجمع عند سلامه

لمهدي الهدى في هيئة بشرية

بماهية المرئي من غير رؤية

يرى رجلاً يدعى لديه بصحبة

علي بأوأدنى إشارة نسبة

وهذه التائية الكبرى التي يعرض فيها ابن الفارض مذهبه في العشق الإلهي وفي التصوف وفي الفناء وفي الاتحاد وفي وحدة الوجود ويمكن أن نتساءل هل ابن الفارض يعتبر فيلسوفاً صوفياً أم مجرد شاعر صوفي أو أنه شاعر أديب برع في فن العشق ؟ هذا ما سنتحدث عنه بعد أن نستعرض آثاره الأدبية والشعرية وصوره وبياناته التي جعلته موضع اهتمام الباحثين والذين احتاروا في وضعه في تصنيف عام يمكن أن يدرس أكاديمياً من خلال هذا التصنيف .

ولو درسنا التائية دراسة متعمقة نجد أن ابن الفارض برع فيها براعة كبيرة جعلته يتبوأ مركزاً مرموقاً بين المتصوفة حتى أن رسالة ابن العربي إليه بطلب شرح التائية اعتراف من ابن عربي بأهمية هذا الشاعر الأديب الصوفي وبقيمة ما قدمه للأدب الصوفي من معان اعتبرها النقاد فوق كل تصور قيمي صوفي حيث أصبحت أشعار ابن الفارض تستخدم في الأناشيد الدينية والأغاني الروحية ويندر أن يجتمع الصوفيون اجتماعاً من دون أن يرتلوا أشعار ابن الفارض . يقول ابن الفارض في مطلع تائيته (73) :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي

فأوهمت صحبي أن شرب شرابهم

وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن

وكأسي محيا من عن الحسن جلت

به سر سري في انتشائي بنظرة

شمائلها لا من شمولي نشوتي

فابن الفارض شرب الراح حباً وصباً كان سقياً من العيون فالبصر الذي وقع علي الحبيب كان أكثر تأثيراً من الكأس وجلسة الشراب لأن في هذه النظرة السر الذي فيه تروي العيون الأفئدة . ولكن ما وقع هذه النظرة وأثرها في الحب إنها مدخل للآلام لا يستطيع تحملها إلا هذا العبد المؤمن الصابر الذي عرف وقعها عند الخليل ونوح وموسى ويعقوب وكل الذين تألموا في سبيل هذا الحب الصادق الصافي . وهل هناك من حب ولذة وسعادة بدون ألم يرافق هذه السعادة (74) ؟

ولو أن ما بي بالجبال وكان طو

فطوفان نوحٍ عند نوحي كأدمعي

ولولا زفيري أغرقتني أدمعي

وحزني ما يعقوب بث أقله

رسينا بها قبل التجلي لدكت

وإيقاد نيران الخليل كـلوعتي

ولولا دموعي أحرقتني زفرتي

وكل بلى أيوب بعض بليتي

وهذا الحب أتعب جسمي وأنحله وهز جوانحي وكشف سري سر هذا الجسم الذي يضعف ويضعف حتى يصل إلى الفناء (75) .

فنادمت في سكري النحول مراقبي

وكشف حجاب الجسم أبرز سر ما

فلو كـشف العواد بي وتحـققوا

لما شـاهدت مني بصائرهم سوى

بجملة أسراري وتفصيل سيرتي

به كان مستوراً له من سريرتي

من اللوح ما مني الصبابة أبقت

تخلل روح بـين أثواب ميت

ولكن ما هو مذهب ابن الفارض في الحب ؟ وما هي ملته ؟ إنه يؤكد أن ليس له مذهب خاص ولا ملة محدودة وهذا ينطبق مع الفكرة التي أعلنها المتصوفة ومن قبلهم إخوان الصفا في وحدة الأديان باعتبارها ذات مصدر واحد هي الله الخالق (78) .

وعن مذهبي في الحب مالي مـذهب

ولـو خـطوت لي في سـواك إرادة

لك الحكم في أمري فما شئت فاصنعي

وإن ملـت يوماً عنه فارقت ملتي

على خاطري سهواً قضيت بردتي

فلم تك إلا فيك لا عنك رغبتي

ولكن ما غاية هذا الحب وما هدفه (79) ؟

ومعنى وراء الحسن فيك شهدته

لأنت مـنى قلبي وغـاية بغيتي

به دق عـن إدراك عـين بصيرتي

وأقصى مـرادي واختياري وحيرتي

هذه الغاية التي يسير ابن الفارض لبلوغها ولكن ما هو الطريق الذي يسلكه والمنهج الذي يعتمده في مسيره (80) ؟

ونهج سبيلي واضح لمن اهتدى

وقد آن أن أبدي هواك ومن به

فلم تهوني مالم تكن فيّ فانياً

ولكنها الأهواء عمت فأعمت

ضناك بما ينفي إدعاك محبتي

ولم تغن مالم تجتلي فيك صورتي

هذا الطريق يبدأ بالرياضة الروحانية والمجاهدة في سبيل هذا الحب ولكن لا يمكن أن يكون هذا الحب حباً صادقاً مالم يبلغ درجة الفناء فالفناء فيه الغنى (81) .

فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره

وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن

فؤادك وادفع عنك غيك بالتي

وها أنت حي إن تكن صادقاً مت

فالدعوة إلى الفناء بالموت لأن الحب الصادق يحتاج إلى أن يضحي المحبوب بحياته في سبيل حبه . هذا الحب الذي لا غاية له سوى الحب . وقد يوصم هذا المحب بالجنون أليس الحب العذري قديماً في شعرنا العربي قرن أول ما قرن بالمجنون، وما الفرق بين الحب والجنون. وقد ذكر بعض النقاد الذين درسوا المتصوفين وسلوكهم العام واعتبروا هذا السلوك شاذاً عن سيرة أبناء المجتمع فالمتصوف يعيش حياته الخاصة التي لا يستهجنها جميع أفراد المجتمع والجنون أيضاً سلوك لا يرضي المجتمع أو سلوك مغاير للقانون الاجتماعي . لذا فإن ابن الفارض حريص أشد الحرص أن لا يبوح بحبه أو يذكر اسم محبوبه (82) :

فلو قيل : من تهوى ؟ وصرحت باسمها

أغار عليها أن أهيم بحبها

أممت أمامي في الحقيقة فالورى

ولا غرو إن صلى الإمام إليّ أن

لها صلواتي بالمقام أقيمها

كلانا مصلّ واحد ساجد إلى

وما كان لي صلى سواي ولم تكن

لقيل كنى أو مسه طيف جنة

وأعرف مقداري فأنكر غيرتي

ورائي وكانت حيث وجهت وجهتي

ثـوت في فؤادي و هي قبـلة قبلتي

وأشهد فيـها أنهـا لـي صـلت

حقـيقته بالجمـع في كـل سجدة

صـلاتي لغـيري في أدا كل ركعة

وهنا يظهر ابن الفارض مبدأه في الحلول وفي وحدة الوجود بشكل واضح فالاندماج بين الحبيب والمحبوب يحصل من فرط الوجد حتى أن المشاهد لا يستطيع أن يفرق بينهما حتى أنه في الصلاة حيث يقف ابن الفارض إماماً يصلى لله والناس تصلي وراءه له وهو إذ يصلي لله وكلاهما يصلي للآخر . وهو يستطرد في هذا الاندماج والاتحاد فابن الفارض بالنتيجة يصلي لنفسه لأن الاندماج والاتحاد قد حصل وليس هناك عددان واحد والثاني لأن الثاني هو أيضاً واحد لذلك يبقى الإثنان واحداً لأنه في حالة الاندماج يندمج الواحد بالثاني فيبقى العدد واحداً ويصبحان أيضاً جوهراً واحداً . وهو يستمر في فكرته في الاتحاد وفي زوال الصفات بين الحبيب والمحبوب(83) .

فأفنى الهـوى مالم يكن ثم باقياً

أفـاد اتحادي حبـها لاتحادنا

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم

وأذهبـت في تهذيبها كل لذة

هنا من صفات بيننا فاضمحلت

نـوادر عـن عاد المحبين شذّت

أكـن راجياً عنها ثواباً فأدنت

بإبعادها عن عادها فاطـمأنت

وينتبه ابن الفارض إلى أن الاتحاد والاندماج لا يمكن أن يكون اندماجاً جسدياً لأن الاندماج الجسدي يشكل دور الفناء في مراحل التصوف لأن هذا الفناء دائماً شأن عالم الكون والفساد أما الاتحاد والاندماج فهو اندماج نفسي وهذا الاندماج يبدأ بالرياضة التي تهدف إلى تهذيب النفس وذلك بالمعرفة وهذه المعرفة التي لا يريد المتصوفة أن تكون معرفة برهانية عقلية لأن المعرفة البرهانية شأنها شأن الإثبات أو عدمه أما المعرفة الصوفية فهي كشف كامل والكشف لا يحتاج إلى برهان . وإنما يحتاج إلى اطلاع حدسي هذا الاطلاع الحدسي يفتح الطريق أمام الصوفي أن يستخدم عشقه ليصل إلى هذه المعرفة (84) .

فصرت حبيباً بل محباً لنفسه

وليس كقولٍ مر: نفسي حبيبتي

ولكن ما هي حجة وبرهان ابن الفارض في الفناء (85) :

فإن لم يجوّز رؤية اثنين واحداً

سأجلو إشاراتٍ عليك خفيةٍ

وأثبت بالبرهان قولي ضارباً

حجاك ولم يثبت لبعد تثبت

بها كعبارات لديك جلية

مثال محق والحقيقة عمدتي

هذه حججه وبراهينه فهو لا يقول إلا الحق لأنه يتجه في حبه نحو الحق فأصبح الحق برهانه وأصبح الحق حجته فالحق هو حق الجمال أيضاً لأن كل جمال منه وهو في كل جمال لأنه هو الكمال ذاته والكمال منتهى الحق والجمال (86) :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل

فكل مليح حسنه من جمالها

بتقييده ميلاً لزخرف زينة

معار له بل حسن كل مليحة

فهذا هو جمال الحق وكماله وكل محبوب يرى فيه حبيبه لأنه الحبيب الحقيقي وكل ما دونه فهو مزيف لا حقيقة له (87) .

بها قيس لبنى هام بل كل عاشق

وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر

ففي النشأة الأولى تراءت لآدم

فهام بها كيما يكون بها أباً

وتظهر للعشاق في كل مظهر

ففي مرة لبنى وأخرى بثينة

كذاك بحكم الاتحاد بحسنها

وليسوا بغيري في الهوى لتقدم

ففي مرة قيساً وأخرى كثيراً

وما زلت إياها وإياي لم تزل

كمجنون ليلى أو كثيّر عزة

فظنوا سواها وهي فيها تجلت

بمظهر حوا قبل حكم الأمومة

ويظهر بالزوجين حكم النبوة

من اللبس في أشكال حسن بديعة

وآونـة تـدعى بعـزة عـزت

كمـا لي بدت في غيرها وتزيت

علي لسـبقٍ في الليـالي القديمة

وآونـة أبـدو جميـل بثـيـنة

ولا فـرق بل ذاتي لذاتي أحـبت

فليست ليلى ولا لبنى ولا بثينة إلا واحدة هي حواء آدم هام بها حواء منذ النشأة الأولى وبقي آدم نفسه وبقيت حواء نفسها فقيس وكثير وجميل بثينة كلهم آدم بشكل جديد وبجسم جديد وهو نفسه حواء أيضاً . أما مسألة الرسالة والدين فلا فرق بين الرسول ومن أرسله وابن الفارض (88) :

وقد جاءني مني رسول علـيه ما

إليّ رسول كنت مـني مرسـلاً

فكلي لكل طالـب متـوجـه

ومن لم يرث عني الكمال فناقصٌ

فبي دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ

ولا قطب قبلي عن ثلاثٍ خلقته

عنت عزيز بي حريص لرأفـة

وذاتي بآياتي علـيّ استدلـت

وبعضي لبعضي جاذب بالأعنة

على عقبيه ناكص في العقـوبة

محيط بها و القطب مركز نقطة

وقطبية الأوتاد عـن بدلـية

والتائية طويلة يتحدث فيها عن الأنبياء ومعجزاتهم ورسالاتهم ثم يتحدث عن الأولياء والأتقياء وكراماتهم ويرى أنهم جميعاً يتبعون بالولاء للواحد الذي يتجلى بأي شيء وتجليه بأقرب موجوداته وهو ابن الفارض نفسه(89):

وكلهم عن سبق معناي دائرٌ

وإني وإن كنت ابن آدم صورةً

فلا قائل إلا بلفظي محـدث

ولا منصت إلا بسمعي سامع

ولا ناطق غيري ولا ناظر ولا

بدائرتي أو وارد من شريعتي

فلي فيه معنىً شاهد بأبوتي

ولا ناظر إلا بناظر مقلتي

ولا باطش إلا بأزلي وشدتي

سميع سواي من جميع الخليقة

والتائية الكبرى هذه تزخر بالمبادئ الصوفية التي ركزت علي العشق الإلهي وعلى الطبيعة المزدوجة للإنسان الطبيعة المادية والطبيعة الروحانية وإن الدين والإسلام عرف هذا الجوهر وفرق بين المادة والروح وميز بينهما فأوحى بأن الروح هي أمر من الله لذا اتجه الفلاسفة المسلمون للتوفيق بين الفلسفة والدين لما وجدوه من تقارب في الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية . والتصوف كفلسفة هو نتيجة من هذه النتائج التي أدت إليها هذه الفلسفة التوفيقية لأن التصوف جاء أيضاً توفيقاً بين المادية والروحانية . فوحد بين المادة وبين الروح وجعل الوجود العام واحداً يتصف بصفتين مادية وروحانية ويرتفع الموجود قيمة كلما زادت فيه الروحانية وطغت على المادية وتقل قيمته عندما تزداد المادية علي الروحانية حتى أن انعدام الروحانية وهذا برأي المتصوفة أمر مستحيل لأن الحلول في المادة يعني حلول الروح في المادة وتشكيلهما معاً جوهراً واحداً .

أما ابن الفارض كشاعر فهو أول شاعر اشتهر بالملاحم فالتائية الكبرى عبارة عن ملحمة شعرية في التصوف . ويمكن اعتبار ابن الفارض الشاعر من أوائل الشعراء الصوفيين الذين استخدموا الفكر الصوفي استخداماً صحيحاً وعرضها عرضاً فلسفياً سليماً لم يحد عن الخط الصوفي . وقد اعتبر النقاد ابن الفارض صوفياً معتدلاً لم يستخدم الشطح الذي يؤدي إلى إزعاج العامة الذين تمسكوا بظاهر الدين معتبرين أن ظاهر الدين كاف بتفسير كل الدين وأن ما يدعى بأسرار الدين فهي مسألة لا يجوز الحديث فيها لأن الله قد كشف كل هذه الأسرار ولكن المتصوفة لم تكن لتقبل أن كل الأسرار انكشفت لكل الناس وإنما رأت أن الأسرار إذا ما انكشفت فإن الله كشفها إلى خاصته وحملة علمه والذين أبقوا هذا العلم في جاهزيته المعرفية التي توضح هذه الأسرار لمن يريد التعرف إليها ولمن يريد برياضته الروحية أن يكشفها لأن الدين في نظرهم هو علم الأسرار ولولا ذلك لما كان هناك فرق بين الدين وأي فلسفة أخرى لا بل تجرأ البعض واعتبروا أن الدين فلسفة ناقصة .

أما القيمة الأدبية لشعر ابن الفارض فتتمثل في الصور البيانية التي امتلأت في أشعاره وكثرة الرموز التي يشير بها إلى المحبوب والمحب وكيف أن هذا المحبوب هو الواحد القادر على أن يكون الكل فالكل واحد والواحد هو الكل أيضاً .

يقول الدكتور أبو العلاء عفيفي (90) : " وعمر بن الفارض أحد أقطاب العاشقين الإلهيين وأعظم شاعر صوفي في اللغة العربية علي الإطلاق ولهذا استحق أن نفرده بفقرة خاصة في هذا الفصل لنوضح مكانته من بين الذين وقع عليهم اختيارنا لتمثيل النظريات الصوفية المعتدلة في طبيعة الحب الإلهي.

" امتاز ابن الفارض بأنه كان شاعراً فوق كونه صوفياً أو بالأحرى بأنه كان صوفياً فوق كونه شاعراً وكان لاجتماع هذين المزاجين فيه مزاجي التصوف والشعر أثر في تكوين شخصية عجيبة قد لا نجد لها نظيراً إلا في متصوفة شعراء الفرس أمثال عبد الرحمن جامي وجلال الدين الرومي "(91).

ويرى أبو العلاء عفيفي أن ابن الفارض مجرد شاعر صوفي وينفي أن يكون ابن الفارض فيلسوفاً : " ومن المبالغة بل من الإسراف الذي لا مبرر له أن نضع ابن الفارض في عداد الفلاسفة أو نحاول أن نستخلص من أشعاره مذهباً فلسفياً متسقاً أو نعده من أصحاب وحدة الوجود كما فعل تقي الدين بن تيميه من القدماء والمستشرق دي ماثيو من المحدثين أو أن نقرنه بمحي الدين ابن عربي الذي تنطق كل فقرة من كتابه " فصوص الحكم " بهذه النظرية (92) .

" ومع استثناء بعض أبيات لابن الفارض في تائيته الكبرى (نظم السلوك) عليها مسحة وحدة الوجود لا تملك إلا أن نعده متصوفاً ينـزع في حبه الإلهي منـزع أصحاب (وحدة الشهود) لأنه لم يسلك طريق النظار كما فعل ابن عربي في أكثر ما كتب من وضع المقدمات واستخلاص النتائج . ومن تحليل المعاني الفلسفية وتأويل الآيات القرآنية والأحاديث بشتى أساليب التأويل لينفد منها إلى مذهبه ".

ويعتبر الدكتور أبو العلاء عفيفي ابن الفارض مثل الجنيد وأبي يزيد البسطامي في النظر إلى المحبة الإلهية باعتبارها فناء المحب عن نفسه وفناءه بالله وحده ولا يختلف عنهم إلا في أساليب التعبير والتصوير والتحليل .

لاشك أن الدكتور أبو العلاء عفيفي درس التصوف واختص فيه من تأليف وتحقيق فإذا اعتبرنا أن الفلسفة مجموعة آراء ومبادئ ووجهة نظر تعبر عن حالة ما . فإن هذا الأمر ينطبق على ابن الفارض فلقد عرض وجهة النظر الصوفية عرضاً بارعاً والأهم من ذلك أنه عرضها بصيغة شعرية وهذه براعة جعلته شاعراً وصوفياً لأننا مجرد تسميته صوفي نعتقد أنه انتمى للفلسفة الصوفية . واعتراف ابن عربي له بأن تائيته تحتاج إلى شرح وأن ابن عربي يستأذنه بشرحها اعتراف من ابن عربي بقيمة التائية الفلسفية واعتبارها فلسفة صوفية . لأن ابن الفارض في الواقع تجاوز مجرد الوجد الصوفي والعشق الإلهي والفناء في المحبوب إلى مسائل أكثر عمقاً في المذهب الصوفي وهي فلسفة وحدة الوجود .

وها هو الدكتور أبو العلاء عفيفي يرى أن بيتي ابن الفارض الذي يقول فيهما :

كلانا مصل واحد ساجد إلى

وما كان لي صلى سواي ولم تكن

حقيقته بالجمع في كل سجدة

صلاتي لغيري في أدا كل ركعة

يقول الدكتور عفيفي (93): "هذان البيتان أجرأ شيء قاله ابن الفارض في التائية وعليهما وعلى أمثالهما استند الذين يدعون أنه كان من أصحاب وحدة الوجود . ولكن ابن الفارض هنا يتكلم بلسان الفناء لا بلسان الادعاء بأن المصلي هو المصلى له أو أن الحق هو الخلق والخلق هو الحق وأمثال ذلك من أقوال ابن عربي " .

ولا بد أن نقول أن الدكتور عفيفي هنا يريد أن يميز نقده لابن الفارض ولا يريد أن يعتبره فيلسوف وحدة وجود مع أن هذين البيتين وغيرهما في التائية نفسها يدلان دلالة واضحة على مبدأ وحدة الوجود وذكرنا بعضها فيما سبق . ونحن تقديراً للدكتور أبي العلاء عفيفي ومعه في المقارنة بين ابن الفارض وابن عربي أنه لاشك في أن ابن عربي أكثر المتصوفة عمقاً وبعداً فلسفياً . ولا يجوز أن نتحدث عن التصوف أو أي مبدأ من مبادئه دون أن نجد شاهداً فيه عند ابن عربي . فابن عربي جمع التصوف كله عنده واستحق أن يسمى فيلسوف التصوف . أو فيلسوف العرب . لأن ابن عربي الفيلسوف العربي الوحيد الذي ابتدع فكره منه دون أن ينقل أو يشرح عن غيره كما فعل غيره أو معظم الفلاسفة العرب المسلمين .

ثامناً ـ محي الدين بن عربي

هو أشهر متصوفي العرب المسلمين جميعاً وأكثرهم إنتاجاً وهو محمد وكنيته أبو بكر ولقبه محي الدين ويعرف بالحاتمي الطائي نسبة إلى حاتم الطائي . وأطلق عليه أتباعه اسم (الشيخ الأكبر) .

ولد في الأندلس بمدينة مرسيه 560 هـ وانتقل إلى إشبيلية في سنه الثامنة درس فيها الفقه والحديث واطلع علي الفلسفة ودرس التصوف علي يد شيخه ابن مسرة الأندلسي القرطبي ثم سافر إلى تونس ثم ذهب حاجاً إلى مكة . وانتقل منها إلى الموصل ثم إلى بغداد وحلب وعاد إلى مكة ولكنه استقربه المطاف أخيراً في دمشق حتى توفي فيها 638 هـ ودفن في سفح جبل قاسيون .

من آثاره (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) ومجموعة رسائل وديوان شعر تحت عنوان (ترجمان الأشواق) ومن أشهر قصائده فيها حيث يقول(95) :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

وبيت لأوثان وكعبة طائـف

أدين بدين الحب أنى توجهت

فمرعىً لغزلان ودير لرهبان

وألواح توراة و مصحف قرآن

ركائبه فالحب ديني وإيـماني

لقد تحدث ابن عربي في المقامات والأحوال ولكنه ابتكر نظرية جديدة في الوجد والفناء وقال في الوجد (96): "ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن شهوده" .

وقال في الفناء : "عدم رؤية العبد بقيام الله على ذلك " .

ويتحدث ابن عربي عن الحب فيقول (97): " من حد الحب ما عرفه ومن لم يذقه شرباً ما عرفه ومن قال رويت منه ما عرفه ، فالحب شرب بلا ري"

ويرى ابن عربي في فلسفته أن الوجود في حقيقته وجوهره شيءٌ واحدٌ متعددٌ ومتكثرٌ في النظر والاعتبار عندما يقع الحس عليه والحس لا يدرك إلا الجزيئات المتشخصة ويرى أن العقل أيضاً قاصر في إدراك وحدة الوجود الشاملة لأن العقل خاضع للمقولات العقلية التي يأخذها عن العالم الخارجي هذا العالم المتكثر المتعدد .

أما الحب عند ابن عربي فإنه يعتبره هو الدين فالدين المحبة ولا دين بدون محبة وينطلق ابن عربي من المحبة ليبشر بدين عالمي واحد على أساس الحب وهو هنا يتفق مع إخوان الصفا في الدعوة إلى وحدة الأديان .

ولا يرى ابن عربي فرقاً بين الحبيب والمحبوب فإن الحبيب هو ذات المحبوب وكأن الإنسان يحب ذاته . قال ابن عربي : " ورؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة . فإن تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن ليظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له " (98) .

ولا يرى ابن عربي جواز القتل في أي حال فقال في معرض بناء داوود لبيت المقدس:" واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله . أراد داوود بنيان بيت المقدس فبناه مراراً فكلما فرغ منه تهدم . فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه : إن بيتي لا يقوم على يدي من سفك الدماء . فقال داوود يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال بلى ولكن أليسوا عبادي "(99) (فصوص الحكم) .

يرى الدكتور حنا فاخوري أن ابن عربي صوفي لم يصل إلى المعرفة عن طريق العقل والبحث النظري بل عن طريق الذوق والوحي الإلهي . " ويرى ابن عربي أن كل ما يفكر به وما يكتبه فإنما جاءه بإلهام من الله تعالى:"إن جميع ما أكتبه في تأليفي ليس عن روية وفكر وإنما عن نفثٍ في روعي على يد ملك الإلهام " وقال أيضاً في الفتوحات المكية : "وجميع ما كتبته وأكتبه في هذا الباب إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روح كياني كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعة لهم لا بحكم الاستقلال(100).

وابن عربي حريص أن يجاري الرأي العام لأن الصوفية في عهده كانت متهمة بالخروج عن سيرة الدين وهتك حرماته والقول والتجرؤ علي الله أنه يتجلى بالشخص الصوفي لذا كان ابن عربي دقيقاً في شرح مبادئ التصوف وإخراجها إخراجاً شرعياً لا يبوح بالشطح كغيره من المتصوفة الذين رموا بالإلحاد والزندقة ولاقوا ما لاقوه من تعذيب وقتل وصلب وحرق. قال ابن عربي :" لقد كتبت ما كتبت وأنا أقر بحمد الله تعالى أني لم أذكر أمراً غير مشروع وما خرجت عن الكتاب والسنة في شيء بل منها استمددت وبهما أنير طريقي" (101) وقال أيضاً : " ما عندنا بحمد الله تقليد لأحد إنما هو فهم في القرآن أعطيته ومدد من رسولي اختصصت به وفيض من ربي أكرمني بأنواره " .

ويؤكد في مقدمته في كتابه الفتوحات المكية علي فكرة الإله الواحد المنـزه فيقول : "إن الله تعالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيته منـزهٌ عن الصاحبة والولد . مالك لا شريك له. صانع لا مدبر معه موجود بذاته من غير افتقار إلى موجود يوجده بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده . فالعالم كله موجود به وهو وحده متصف بالوجود لنفسه لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه بل وجود مطلق غير مقيد قائم بنفسه . ليس بجوهر يحيز فيقدر له المكان ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء . ولا بجسم فتكون له الجهة والتلقاء مقدس على الجهات والأقطار مرئي بالقلوب والأبصار إذا شاء استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذي أراده وله الآخرة والأولى ليس له مثل معقول ولا دلت عليه العقول لا يحده زمان ولا يقله مكان . كان ولا شيء معه فإن القيل والبعد في صيغ الزمان الذي أبدعه . ليس كمثله شيء . أبدع العالم كله من غير مثال سبق وخلق الخلق وأخلق الذي خلق فلا تتحرك ذرة إلا إليه وعنه وهو الأول و الآخر والظاهر والباطن وهو علي كل شيء قدير " (102) .

وإذا ما قلنا أن ابن عربي كان مثقفاً صوفياً كبيراً يدل ذلك على سعة اطلاعه على علوم عصره وآدابها فكتب بكل أجناس الأدب وبرع فيها جميعاً من نثر وشعر وقصص مشوقة ونقد لآداب عصره ولسابقيه . وكان أيضاً زاخر الإنتاج حيث ترك لنا مؤلفات عديدة تنهل كلها بالتصوف والحق يقال أن ابن عربي أكمل مذهب التصوف وتوسع به بحيث أصبح المذهب كاملاً متكاملاً وبشكل لا يستطيع الباحث المنقب في التصوف أن يذكر مبدءاً من مبادئ التصوف دون أن يجد له شاهداً حياً ودامغاً عند ابن عربي . ولم يحظ مفكر عربي إسلامي من الاهتمام والنقد كما حظي ابن

عربي فقد تناوله الناقدون بالدراسة واختلفوا فيه بين من جعله من الأولياء الذين قدسهم الله ووضعهم بين الراسخين في العلم علماً أنه وضع نفسه في هذا الموضع وغيرهم ممن جعله من الرافضة الذين استخدموا الدين كوسيلة لعرض أفكار لا تمت بصلة إلى الإسلام . ولكن حتى هؤلاء لم يترك لهم ابن عربي أية فرصة ليحملوا عليه وليبينوا فكراً مناهضاً للدين .

فكما ذكرنا أنه في مقدمته وما ذكرناه من نص يوضح النهج الديني السليم . وهو إذ ينتقد التأويل تارةً ويقوم مذهبه على التأويل تارةً أخرى وهو بذلك يقصد التأويل الخاطئ الذي لا ينسجم مع المذهب الصوفي ولا ينسجم مع الإسلام كجوهر وعقيدة إيمانية. يقول ابن عربي ناقداً التأويل(103):" الإيمان يجب أن يكون بما أنزل الله من الألفاظ والمعاني لا بما أوله العقل وابتدعه التصور أو المنطق ".

(محي الدين بن عربي: طه عبد الباقي سرور) ويقول أيضاً:" اعلم أن من الأدب عدم تأويل آيات الصفات ووجوب الإيمان بها مع عدم الكيف كما جاءت فإنا لا ندري إذا أولناه هل ذلك التأويل مراد الله لنعتمد عليه أم هو ليس بمراد له فيرده علينا. فلهذا التزمنا التسليم في كل مالم يكن عندنا فيه من علم من الله فإذا قيل لنا كيف يعجب ربنا أو كيف يفرح مثلاً أو كيف يغضب كما ورد في القرآن والأحاديث قلنا أنا مؤمنون بما جاء من عند الله علي مراد الله وأنا مؤمنون بما جاء من عند رسول الله علي مراد رسول الله وتلك علم الكيف في ذلك كله إلى رسول الله وإلى رسوله. وهذه كانت طريقة السلف فلا تأويل ولا تجسيم ولا تشبيه وإنما ليس كمثله شيء"(104) .

أنستطيع القول أن ابن عربي كان في رأيه هذا يستخدم التقيه أم أنه يقولها عن قناعة وللدكتور زكي مبارك رأي في ذلك حيث يقول :" ولولا تحفظ ابن عربي لما استطاع أن ينجو في حياته من القتل ولما استطاع مريدوه من بعد أن ينفوا عنه القول بوحدة الوجود أو الحلول وسنرى عبد الغني النابلسي يقبح من يقول بالحلول أو وحدة الوجود والنابلسي كان من المفتونين بابن عربي ومن الذين اهتموا بأشعاره فرووها وتعقبوها بالتشطير والتضمين"(105) .

وعندما ينظر ابن عربي إلى الوجود فيجد صورة الكثرة فيه ويعتبرها وجهاً من وجوه الحقيقة فيسميه خلقاً ويجد فيه الوحدة أي وحدة الكثرة نفسها فيسميه حقاً ويرى أن الخلق والحق اسمان لمسمى واحد . حيث يؤكد ابن عربي أن كل وجود هو وجود الحق نفسه . ولذلك يقول ابن عربي في مجال وصفه لمحبوبه:"وقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل الفائق فكل اسم أدعو فمنها أكني وكل دارٍ أندبها فدارها أعني "(106) .

وهو يصر في شعره على التأويل والغوص في أعماق الباطن الذي هو حقيقة التأويل فيقول : (107)

كل ما أذكره من طلل

أو بروق أو رعود أو صبا

أو نساء كاعبات نهد

صفة قدسية علوية

فاصرف الخاطر عن ظاهرها

أو ربوع أو مفان كل مـا

أو رياح أو جنوب أو سمـا

طالعات كشموس أو دمى

أعلمت أن لصدقي قدمـاً

واطلب الباطن حتى تعلـما

فكل شيء في هذا الوجود واحد إذا نظرت إليه ظاهراً تراه كثرة وإذا نظرت إلى باطنه تراه واحداً . ولا يمكن أن يحصل ذلك بدون التأويل وبما عناه الله من الظاهر والباطن فقد عمم الظاهر للعامة جميعاً وخص الباطن بخاصته . فلا معرفة حقيقية تحصل من الاطلاع على الظاهر وحده ولا نتيجة قياسية منطقية بحسب المقولات الصوفية تحصل إلا في التأويل وإظهار ما بطن وما خفي وكذلك هو حريص على أن لا يعمم هذا الكشف لأن في الكشف خطورة كبيرة على الخاصة من العامة لأن العامة لا تفهم المعاني الباطنية وتأخذ بالظاهر ويشغلها الظاهر عن كشف حقائق الأشياء . وهنا يقع الضلال منذ الاعتقاد بأن الأشياء ليست واحدة وأنها في ظاهرة كثيرة والكثرة من صفات الوجود الظاهر . كذلك يقع الإنسان بالخطأ عندما يفلت العنان للتأويل العقلي حيث أن ابن عربي يخطئ أصحاب التأويل العقلي لأنه لا يجوز التأويل العقلي لأنه يقود إلى الاعتقاد الظاهري وإلى تفسيره بالكثرة المتكثرة . فالحب كعقيدة صوفية أساسية لا يعتمد على العقل لأن العقل يخضع الموجودات والأشياء إلى مقاييس مختلفة ومتباينة بحسب قواعد وجودها الظاهري أما الحب فلا يمكن أن يخضع لأي مقياس منطقي يقول ابن عربي (108) .

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

وبيت لأوثانٍ وكعبة طائـف

أدين بدين الحب أنى توجهت

فمرعىً لغزلان وديرٌ لرهبان

وألواح توراةٍ ومصحف قرآن

ركائبه فالحب ديني وإيمـاني

وابن عربي الواضح في مذهبه المستخدم الرموز لم يتمكن من إخفاء ما يعتقد به من وحدة وجود وهو إذ يقارن بين من يقول (109) .

في كل شيء له آية

تدل على أنه واحد

والقول الآخر (110) :

وفي كل شيء به آية

تدل على أنه عينه

فيقول : " فما في الوجود إلا الله ولا يعرف الله إلا الله ومن هذه الحقيقة قال من قال : أنا الله " وهذا كلام واضح"(111) .

ويرى بعض النقاد أن ابن عربي من حيث قيمته الأدبية قد أقحم نفسه في صناعة القريض فكانت أشعاره بسيطة وأقحم نفسه أيضاً في شرح هذه الأشعار ولنسمع مثل هذا الرأي لدى الدكتور زكي مبارك (112) : " أما شعره فهو فن قائم بذاته هو الشعر الصوفي وقد ترك من الشعر تركة ثقيلة فله ديوان ضخم وكتاب الفتوحات ذاته يقوم في الأغلب علي شرح مقطوعات شعرية ويعز علينا أن نصرح بأن هذا الرجل أضاع وقته في صوغ القريض فديوانه الضخم مجموعة من الأحجار وضعت على غير نظام وهو في ديوانه هذا رجل مزعج لا تكاد تستروح الأنس به حتى تعود متنكرة لأنك لا تعرف أين يتوجه ولا تكاد تلمس في أشعار الديوان نفحةً من الشوق إلى العالم المجهول . وإلا فأي روعة في أمثال هذه الأبيات :

إن لي رباً كـريماً أجـده

هو منـي وأنـا مـنه بـه

كل من نال الذي قد نلته

إن أستاذي الـذي أدبني

هـو مني والـد معتـبر

لا أسمـيه لأنــي عـالم

كالـذي نعلـم أو نعتـقده

ولذا في كـل حـال أجـده

من وجود قد تعـانى مشهده

هو شخص في وجودي يشهده

وأنا منـه كـهو أو ولـده

أنـه يكـره ذا بـل يعبـده

هذا شعر ضعيف وكل ما فيه هو الطواف حول الإشارة إلى وحدة الوجود والأثر الفعلي الحق لأبن عربي هو قصائد ترجمان الأشواق : ففي هذه القصائد نفحات شعرية وهو بهذا الديوان يستطيع أن يزاحم الأقطاب من شعراء الصوفية " .

ولكن لابد من الاعتراف وليسمح لي الدكتور زكي مبارك أن ابن عربي في شعره أضاف للأدب العربي أسلوباً جديداً وذلك باستخدامه الرموز التي أراد بها توضيح مذهبه الصوفي من خلال الشعر ومن خلال النثر أيضاً . وكأننا نعيش مع ابن عربي في عالم مسحور مليء بالقضايا ومتشابك في الأحكام التي يشعر المطلع عليها أنها أخذته إلى عالم القداسة الكبرى وفي لحظة ما تراه أنزل القداسة الكبرى إلى عالم الواقع فلا فرق بين ما هو مقدس وما هو مدنس فيصبح الكل مقدساً . قال ابن عربي (113) :

ذبت اشتياقاً ووجداً في محبتكم

يدي وضعت على قلبي مخافة أن

ومازال يرفعها طوراً ويخفضها

فآه من طول اشتياقي آه من كمدي

ينشق صدري لما قد خانني جلدي

حتى وضعت يدي الأخرى تشديدي

يبقى السؤال الذي حير الدارسين الذين درسوا وكتبوا عن ابن عربي وهو هل يقول ابن عربي بوحدة الوجود ؟ ففي مواضع كثيرة في كتابه الفتوحات المكية وأظن ذلك تقيّه ومسايرة للجمهور ينتقد مذهب وحدة الوجود . ولكنه في مواضع أخرى وفي كتابه فصوص الحكم نراه يصرح بالقول بوحدة الوجود . وهو يميز في كتابه بين نوعين من الناس شأنه شأن كل المفكرين القدماء الملتزمين بخط واضح يرون أن كتاباتهم يجب ألا تكون للعامة وإنما يجب أن تكون للخاصة . حتى الذين كتبوا للعامة فإنهم وضعوا الرموز التي تتجلى أمام العامة فلا بد لتفسيرها وفك عقدها من أن يكون للخاصة دور فيها .

ونعرف ما يكتبه ابن عربي فيقول : " العالم لا يقدرون أن يخرجوا عن الحق فهو وجودهم ومنه استفادوا الوجود وليس الوجود خلاف الحق خارجاً عنه يعطيهم منه بل هو لوجود وبه ظهرت الأعيان يقول القائل بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم :

والله لولا أنت ما اهتدينا

ولا تصدقنا ولا صلينا

والنبي يعجبه ذلك ويصدقه في قوله فنحن به وإليه فإذا نظرنا إلى ذواتنا وإمكاننا فقد خرجن عنه وإمكاننا يطلبنا بالنظر اليه فإنه الموجد لنا بوجوده من وجوده"(114) .

ثم يقول : " إذا تحللت المعرفة بالله أجزاء العارف من حيث ما هو مركب فلا يبقى فبه جوهر فرد إلا وقد حلت فيه معرفة ربه فهو عارف به في كل جزء منه ولولا ذلك ما انتظمت أجزاؤه ولا ظهر تركيبه ولا نظرت روحانيته طبيعته . فيه تعالى انتظمت الأمور معنىً وحساً وخيالاً وكذلك أشكال الإنسان لا تتناهى ولا ينتظم منها شكل إلا بالله "(115) .

إن ظاهر الوجود يتمثل بالكثرة والتعدد فيرى ابن عربي أن للظاهر وجهين وجه أول يسميه ابن عربي الخلق ووجه آخر يسميه ابن عربي الحق وهذا الوجه هو الباطن لظاهر الكثرة وهو الوحدة مقابل الكثرة . وكلاهما أي الوجهان اسمان لمسمى واحد أي أن الموجودات الخارجية ليست صوراً أو تعيينات للوجود الواحد الذي هو الحق . وابن عربي يشاطر الشيعة أن الله اختص خاصته بعلم الباطن وحيث أن الشيعة تعتبر إن علم الباطن هو علم الخاصة الذي توارثه الأئمة عن أهل بيت الرسول الكريم محمد (ص) وبقيت تتوارث هذا العلم " ذرية بعضها من بعض " فكان العلم الإلهي علم الخاصة محصوراً بأهل البيت ومن يكلفونهم إذاعة علمهم وهذا هو التأويل الذي يعتبره ابن عربي هو العلم الإلهي الذي اختص به الراسخون في العلم ويدعي ابن عربي أن الله خصّه أيضاً بهذا العلم فيقول (116) :

خصصت بعلم لم يخص بمثله

وأشهدت من علم الغيوب عجائباً

فيـا عجبـاً أنـي أروح وأغتـدي

لقد أنكر القـوم قـولي وشنعـوا

فلا هم مع الأحياء في نور ما أرى

علومٌ لنا في عالم الكون قد سـرت

تجلى بها من كـان عـقلاً مجـرداً

سواي من الرحمن والعرش والكرسي

تصان عن التذكار في عالم الحـس

غريباً وحيداً بالوجود بـلا جنـس

علي بعلـم لا ألـوم بـه نفسـي

ولا هم مع الأموات في ظلمة الرمس

من المغرب الأقصى إلى مطلع الشمس

عن الفكـر والتخمـين و الحـدس

يرى ابن عربي أن الله هو خالق الأجسام والموجودات وخالق الأفعال فيها فيقول: " أعلم أن الله ما أضاف الفعل إلى العبد إلا لكونه تعالى هو الفاعل حقيقة من خلق حجاب جسم العبد . فلم يكن الفعل إلا لله تعالى غير أن عباد الله من أشهده ذلك ومنهم من لم يشهده ذلك "(117).

ولكن ما هي حقيقة الحب عند ابن عربي إنه حب مفرط يستغرق كل الإنسان المحب ولا يترك له مجالاً لعمل غير هذا الهوى الجامح الذي يستهوي المحب ويرفع الحجب بين الحبيب والمحبوب ويقول ابن عربي " وألطف ما في الحب ما وجدته وهو أن تجد عشقاً مفرطاً وهوى وشوقاً مغلقاً . ثم ذهولاً وذهاباً وفناءاً ثم تجلياً وفيضاً ولذةً لا توصف " (118) أما حالة الفناء فهي الحالة التي لا يرى فيها المحب غير المحبوب حيث يتمثل به ويتحد به . وهذه هي المعرفة الصوفية التي تتجاوز العقل وتغوص في أعماق العاطفة العليا عند الإنسان وهذه المعرفة هي عملية فيض من الله تعالى فالمعرفة فيض :" أي أن من تقرب إلى ربه فأحبه فأفاض عليه أنوار المعرفة فانكشفت له الحقـائق فرأى كل شيء بـنور هذه المعرفة " (119) .

ويدافع ابن عربي عن الحلاج في رؤيته المعرفية إذ أن الاستبصار الذي يستخدمه الصوفي من أجل تعزيز دور البصيرة لأن البصيرة هي التي تحيط بالحقيقة التي ينشدها كل الناس والذي يتغنى بها المتصوفة جميعاً . يقول ابن عربي : " أعلم أن العاشق إذا قال : أنا من أهوى ومن أهوى أنا كان ذلك بلسان العشق والمحبة لا بلسان العلم والتحقيق ولذلك يرجع أحدهم عن هذا القول إذا صحا من سكره " (120) .

ورغم أن ابن عربي ينفي القول بالحلول وبوحدة الوجود تارة حيث يقول في الفتوحات المكية :" من أعظم الأدلة على نفي الحلول والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم . أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه

من نور الشمس شيء وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها وإنما كان محلاً لها ومشرقاً بها فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه " (121) .

ولكنه لا يلبث في مواضع أخرى أن يصرح بوحدة الوجود والاتحاد والحلول . ففي " شجرة الكون " يقول ابن عربي : " إني نظرت إلى الكون وتكوينه فرأيت أن الكون كله شجرة وأصل نورها من حبة "كن " فقد لقحت " كان " الكونية بلقاح حبة " نحن خلقناكم " (122) فأول ما أنبتت هذه الشجرة ثلاثة أغصان أخذ غصن منها ذات اليمين وأخذ غصن منها ذات الشمال ونبت غصن منها معتدل القامة على سبيل الاستقامة فكان منه السابقون المقربون فلما ثبت واستعلى جاء من فرخها الأدنى عالم الصورة والمعنى فما كان من قشورها الظاهرة وستورها البارزة فهو عالم الملك وما كان من قلوبها الباطنة ولباب معانيها الخافية فهو عالم الملكوت وما كان من الماء الجاري في شريانات عروقها الذي جعل به نموها وحياتها وسموها فهو عالم الجبروت الذي هو سر كلمة كن فحدودها الجهات وهي العلو والسفل واليمين والشمال والوراء والأمام وأما رسومها وما فيها من الأفلاك والأجرام والأملاك والأحكام والآثار فهي بمنـزلة ما يستطيل به من الأوراق " (123) .

ويستطرد في الحديث عن وحدة الوجود ويتعمق في ذلك فيقول : " فلا يقع بصر إلا عليه ولا يخرج خارج إلا منه ولا ينتهي قاصد إلا إليه فيا أولي الألباب أين الغيبة والحجاب " (124) .

وله من الشعر ما يشير إلى ذلك (125) .

ومن عجب أني أحن إليهم

فتبكيهم عيني وهم في سوادها

وأسـأل أشواقـاً و هـم معـي

ويشكو النوى قلبي وهم بين أضلعي

وخير وصف لعقيدة وحدة الوجود والحلول عند ابن عربي ما قاله الدكتور أبو العلاء عفيفي : " ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراجعه والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم بهذه المذاهب من المسامين من بعده " (126) .

هذه حقيقة لا ينكرها أحد على ابن عربي وإن كان ابن عربي حذراً من الوقوع في أيدي الرعاع من العامة الذين يفسرون الدين بظاهره ويتمسكون بصورة هذا الظاهر وهو إذ يتحدث عن وحدة الوجود بحذر شديد ومن لا يتمعن أحياناً بأقواله ورموزه فيجده يتحدث وكأنه فقيه ظاهري ولنقرأ ما كتبه أيضاً في الفتوحات المكية: " فاعلم أنه في الخبز والماء وجميع المطاعم والمشارب والمواكب والمجالس والزهر والثمر أرواحاً لطيفة غريبة فيها استجابة مودعة لما يراد منها هي سر حياتها وفيها تجلى من حب الله لعبده وعلو منزلته حتى سخر له ما فيه السعادة والعلم والبقاء وتلك الأرواح عند تلك الأشياء محبوسة في تلك الصور التي تؤديها إلى هذا الروح الإنساني الذي قدرت له ورجال الله الذين كشف الله عن أبصارهم تناديهم أحجار الأرض ونباتاتها بمنافعها ومضارها " (127) .

ونحن علينا أن نحفظ لأبن عربي تأثيره بالفلاسفة الصوفيين فيما بعد فهذه الأرواح اللطيفة الموجودة في الأجسام وعلى ما يبدو في كل الأجسام نرى أن لليبنتز عبر عنها بنظرته المماثلة

والتي سماها " المونادا " وشرح فكرة المونادا بأنها ذرات روحانية لطيفة موجودة في الأجسام وفي كل الأجسام وإن عدد هذه المونادات هو الذي يحدد طبيعة الجسم . فالمطلق او الله عند ليبينتز هو هو الموجود الروحاني الخالص الذي لم يختلط بالمادة ولم يتكون من المادة أبداً او بشكل آخر هو المونادا الأساسية الأولى التي هي أصل كل المونادات .

فبالمقارنة بين نصوص ابن عربي وفكرة الأرواح اللطيفة في الأشياء وفي الموجودات وبين فكرة المونادا عند ليبنتز أو فكرة الذرات الروحية عند اسبينوزا نجد وجهاً متقارباً جداً بينهم . وهذا ما يؤكد لنا أن التصوف واحد وإن كان قد استخدم أصحابه الديانات بأشكالها المختلفة ومذاهبها المتباينة إلا أن أصل التصوف هو فكرة وحدة الوجود والحلول الإلهي في موجوداته وتأكيد المتصوفة أنه لا شيء خارج هذا العالم . لقد خلق الله العالم وحل فيه وتجلى بموجوداته وهو بذلك يبرهن ويترك مجالاً للإنسان ليبرهن على وجوده الشامل والكامل في العالم . ألم تؤكد كل الديانات أن العالم لا يخلو من الله وإن إرادته هي التي صنعت الأشياء وسيرت العالم . فكيف يسير هذا العالم بهذا النظام الدقيق والله خارج هذا العالم . هذا الرأي لا ينسجم مع الديانات نفسها التي تبرهن على وجود الله من خلال وجود العالم . وتؤكد أن هذا العالم هو الأثر الأكثر إشارة ودليلاً على وجود الله .

إن الحديث عن ابن عربي لا ينتهي في مجال الحديث عن التصوف فلا بد من العودة إلى ابن عربي في أبحاثنا القادمة في موضوعنا هذا عن التصوف لأننا سنحدد المبادئ الأساسية للتصوف وكيف يبنى عليها ؟

تاسعاً ـ السهروردي (129)

يعتبره البعض ومنهم الدكتور عبد الرحمن بدوي مؤسس المذهب الإشراقي. ولد السهروردي / 549 هـ أو /551 هـ وتوفي /587 هـ وقد حمل اسم السهروردي أكثر من شخص ولكن المؤرخين لكي يميزوه عن غيره ممن تسموا باسمه فلقبوه" الشيخ المقتول " ويعتبره تلاميذه شهيداً لأنهم يفسرون المقتول بمعنى الشهيد .

انتقل السهروردي وهو صغير إلى المراغة ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي وكان معه الشيخ فخر الدين الرازي (المتوفى / 606 هـ) وللسهروردي تلميذ هو "شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري " الإشراقي . وارتحل السهروردي بعد ذلك إلى أصفهان . وكانت حياة السهروردي مزيجاً من الأسفار والزهد والانطواء على الذات وبدأ صراعه مع رجال الدين والفقهاء وأيضاً مع الفلاسفة العقلانيين وظل يتنقل بين الشام وفارس حتى استقر به المقام في حلب فلم يخرج منها بعد . فكان يلبس أحياناً الرقعة الصوفية وأحياناً جبة زاهية الألوان روى عنه ابن رقيقة : "كنت أنا وإياه (أي السهروردي) نتمشى في جامع ميا فارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفي رجليه زربول ورآني صديق لي فأتى إلى جانبي وقال : ما جئت تماشي إلا هذا الخربندا ؟ فقلت له : اسكت هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي فتعاظم قولي وتعجب ومضى ." وقد تآمر عليه الشيوخ والفقهاء ووشوا به لدى صلاح الدين الأيوبي ولم تكن لتفيده صحبته مع ابنه الملك الظاهر فتنقذه من القتل (130).

ألف السهروردي كتباً كثيرة منها في اللغة العربية ومنها في الفارسية وأهمها "حكمة الإشراق " الذي اعتبره نفس السهروردي مؤلفه الرئيسي الذي يوضح فكره وفلسفته الإشراقية يبدأ السهروردي في حكمة الإشراق بشرح القضايا الفيزيقية عند أرسطو بمنطق الأفلاطونية المحدثة التي بدأت الفكر الإشراقي ولكنه لم يلبث أن بدأ ينتقد أرسطو بواسطة الحجج الأفلاطونية مشيراً إلى أن المعرفة هي فيض النور القاهر على النفس هذا ما لا يستطيعه أبداً العقل أو إثباته بالبرهان العقلي لأن النور الفائض هو النور الإلهي الذي يهبط على النفس الإنسانية فيشرق فيها ويحيي فيها حوافز المعرفة الحقيقية التي تأتي دفعة واحدة وهي تعلم كامل واطلاع كامل على حقيقة كل العلوم وأهمها العلم الإلهي بقول السهروردي : " ومن لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة "(131) .

ولكن ماذا تعني حكمة الإشراق عند السهروردي إنه يعيدها إلى النور الذي هو مستمد من النار والنار مصدر الطاقة الإشراقية القديمة في الديانات الزرادشتية القديمة التي تطهر كل فساد ,إن النور هذا هو الذي هبط على موسى وتجلّى لموسى من وادي الطور خلف الشجرة المقدسة وكان هذا النور هو العلم الإلهي الذي تلقاه موسى وكان حديثاً سرياً بينه وبين الله وكان هذا ما عرض في " الألواح المعمادية " وهذا النور الذي هبط على كل الأنبياء وهبط على محمد (ص) ويتمثل بآية النور القرآنية : " الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة. الزجاجة كأنها كوكب دري .. نور على نور " (132) وهذه الآية الكريمة التي اعتمد عليها كل المتصوفة في شرح فكرة الفيض الإلهي والإشراق الرباني على الخاصة الذين اختصهم الله ليفيض من نوره أي من علمه ليكونوا دعاته المخلصين له .

أما ما يقابل النور فهو الظلمة الدامسة وهذا ما تؤكده فكرة البرزخ وهو الظلمة التي لا نور فيها وتعني عند المتصوفة العيش في الظلام الذي لا يستطيع تجاوزه إلا من يصمم على النضال لتجاوز هذا البرزخ . فالبرزخ عند المتصوفة ظلام محض غير قابل للنور ووجوده كوجود النور وهو ليس نوراً بالقوة كما جاء في التحليل الأرسطوطاليسي فلا إمكان لهذه الظلمة أن تلقى النور أو يعيش النور فيها فيلزم : "أن يكون إدراك الأنانية بعينه إدراك ما هو هو وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها وهو مثالها وهو محال " (133) (حكمة الإشراق) .

فما هي الموجودات وما هو موجد الموجودات ؟ إن هذا الأمر يوضحه في "هياكل النور" وهو المسألة العشقية بين العاشق والمعشوق والمعشوق : "وهو نور قاهر وهو سببه ومجده وواسطة بينه وبين الأول تعالى من لدنه يشاهد جلاله."(134) ثم يوضح طبيعة هذا النور أكثر من ذلك في " الهياكل " أيضاً فيقول: " فإن من جملة الأنوار للقاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية وروح القدس أو (جبريل) المسمى عند الحكماء العقل الفعال ." (135) ونجد السهروردي يعارض الفكرة القائلة بأن العقل هو الله هذه فكرة أرسطو ويقابلها فكرة الصوفية . التي يوضحها الدكتور عبد الرحمن بدوي عند السهروردي فيقول: " إلى هذه النتيجة ينتهي بنا الأمر فالسهروردي باتخاذه موقفاً ضد فكرة العقل الأرسطاطاليسية ضد القول بأن العقل هو الله ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس ضد البقاء غير الشخصي وحده بعد الموت. فقول بهذا قد تابع الكفاح الذي ظل مستمراً ثلاثة قرون الكفاح الذي قام به الصوفية في الإسلام من أمثال المحاسبي والخراز والحلاج ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح وهو القول الذي مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان فمنذ المحاسبي صار "علم القلوب " في مقابل علم العقول لأن مبدأ النـزعة الصوفية يقام على أساس دعوة إلى أعماق النفس لا على أساس تدرج في بينة عقلية خالصة وفصل السهروردي في هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلاسفة والتصوف هو في كونه قد أتى بجواب من عنده بواسطة فكرة النور كما أوحت إليه النبوة الإيرانية القديمة لكن بأية شروط؟" (136) .

لقد استخدم بعض الشكاك الشك كوسيلة للوصول إلى اليقين وكان الغزالي الذي اهتم به السهروردي . وعرف الطريق الذي سلكه المتصوفة والسهروردي في المعرفة هو طريق الذوق ولكن كيف وصل هذا الطريق إلى الوضوح الذي وصل اليه السهروردي : " ذوق أمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن (اقرأ أفلاطين) صاحب الأيد والنور وكذا من قبله زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه أي زمان أفلاطن من عظماء وأساطين الحكمة مثل أنباذوقليس وفيثاغورث وغيرهما (وهي أيضاً) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشارشور وبوزر جمهر " (حكمة الإشراق) ويرى السهروردي أن هؤلاء جميعاً استخدموا الرمز لأن الحقيقة لا يمكن التصريح بها أو البوح بعالمها لذا لا بد من الإشارة أو الرمز الذي يدل عليها يقول السهروردي : "لا رد على رمز " وذلك :" لتوقف الرد على فهم المراد . لكن المراد هو باطن الرمز غير مفهوم والمفهوم وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير مرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوقف الرد على الرمز"(137) .

ولكن ما هو القصد من الرمز ؟ وما هي الغاية التي يرمي إليها إن الغاية القصوى كما صرح بها السهروردي هي طلب التأله وهو في التحليل المثالي غاية الإنسان في الحياة وصراعه من أجل الخلود . فلا خلود للإنسان بدون التأله. يقول السهروردي: " وكفى بنا هذا " حكمة الإشراق "

لطالبي التأله والبحث وليس للباحث الذي لم يتأله ولم يطلب التأله فيه نصيب . ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله . فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فإنها جنة للبحث وحده محكمة وليس لنا معه كلام و مباحثة في القواعد الإشراقية . بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية" (138) (حكمة الإشراق) .

والمشكلة في الدين تكمن في الفهم الديني واختلاف هذا الفهم بين تيارين و كل منهما يدور في فلك فكرة أساسية هي موضوع تفسير الكتاب المقدس فالفئة الأولى تصر على التفسير الظاهر للكتاب المقدس وأن الله أنزل الكتاب كاملاً غير منقوص وواضحاً لا لبس فيه جلياً لا يحتاج إلى شرح أو تفسير إلا التفسير اللغوي بسبب المسائل اللغوية التي قد تعصو على البعض وخاصة من قبل الأقوام الذين يتكلمون لغة مغايرة للكتاب المقدس وهذه الفئة ضد كل تحوير أو تطوير أو زيادة أو نقصان في أحكام الكتاب المقدس . لأن هذه الأمور هي تدخلات من قبل العبد في شؤون الخالق . وهذا لا ينسجم مع منطقية الدين باعتباره أنزل من المبدع الخالق الذي أراد وشاء فكانت إرادته جلية وواضحة غير مرموزة أما الفئة الثانية فاعتقدت أن الدين جاء بشكل عام ظاهر لجميع الناس أما ما بطن فهو أسرار الدين التي لم يستطع العامة فهمها فلا بد من حل رموزها التي جاءت بها عن طريق علم باطني اختص الله به بعضاً من عباده وهذا العلم هو علم التأويل فالتأويل علم يشرح الحقائق التي لم يستطع علم الظاهر تفسيرها أو شرحها بشكلها الصحيح . وقد اعتقدت الشيعة بهذا الرأي واعتبرت أن العلم الإلهي علم اختص به أهل البيت من الأئمة الذين توارثوا هذا العلم والتأويل ليس خاصاً بالإسلام وحده وإنما كل الديانات السماوية انقسم أتباعها إلى هذين القسمين أهل الظاهر أو الظاهريون الذين لا يقبلون التحريف أو التأويل . وأهل الباطن أو الباطنيون وهم أهل التأويل والمتصوفة جميعاً متفقون على أن الدين يتضمن الظاهر ويتضمن الباطن واعتبروا أنفسهم أهل التأويل وهؤلاء هم الخاصة الذين اختصهم الله وفوضهم التأويل ويختلف المتصوفون عن الشيعة في مسألة أساسية وهي أن الشيعة اعتبرت أن الصلة بين العبد والخالق لا تتم إلا عبر واسطة وهذه الواسطة هي النبي أولاً والأئمة المفوضون من قبل النبي ولا يجوز إن يكتمل الإيمان بدون هذه الوساطة وهي الإمامة . أما المتصوفة فقد رفعوا الحجب جميعها بين العبد والخالق حتى أن حالة الوجد والعشق والهوى حالة أسقطت كل الحدود بين الله والعبد وهذا ما يعبر عنه المتصوفة بالاتحاد بين الجزء وبين الكل فيصبح كل جزء كل . فليس للنبوة أي اعتبار إلا في الدرجة وكذلك الإمامة . ويعبر السهروردي عن هذا الاتحاد بعدة قضايا فهو أولاً يشرح التصوف فيقول في كلمة التصوف :" اقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر واقرأ القرآن وكأنه نزل في شأنك " (139) ويضيف في مقالة من مقالات السالمية : " إن الله يقرأ على لسان كل قارئ وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعونه من الله ".

أما في رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا " ففيها أربع درجاتٍ للحكة النظرية :

[أولاً : إن المعلول في ذاته تمثيل ومرآة مصقولة الوجه والمرآة لا قدرة لها إلا على المحاكاة . على تمثيل الصورة التي تنعكس عليها ممن ينسى وهو ينظر في المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ينسب وجود الصورة التي يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه في المرآة وعلى العكس نجد أن من يعرف ما هي المرآة يرجع الصورة التي يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرآة فلننظر إذاً إلى مجموعة الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة في مرآة ولا تعز كمالاتها إلى هذه الانعكاسات بل انظر إليها جميعاً كمرآة وحيدة تبلغ مرتبة أهل المشاهدة .

ثانياً : وفي مرتبة أعلى سنفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (أي أن معرفته هي عين وجوده) وأن وجودك ينطوي إذن على كل موضوعات إدراكك هناك تصير أنت نفسك المرآة فلا تتأمل الوجود الذاتي في شيء آخر غير أنت .

ثالثاً : والآن فلتفهم إمكان ماهيتك وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها هي هي لا تملك وجودها لذاتها ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء بل انظر إليها كلها على أنها إشاعات للحضرة الأحدية وأنت تظل الشاهد على هذه الإشاعات .

رابعاً : وأخيراً المرتبة النهائية قطعت نظرك عن ماهيتك من حيث كون هذه محل الموجودات وأن وجود الأشياء قائم بها وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء وجودك من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء. هناك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى له الحمد] . (عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الإسلام) " فما دام كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف وهذه الحال تعد من الشرك المقنع كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يغني فيها معرفته في العارف الذي يرضي بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرفه لا يزال في حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها " (140) .

لذا لا بد للتوحيد من أن يكون في أربع درجات والدرجة الخامسة هي الحد النهائي :

أولاً : درجة من يقولون : لا إله إلا الله وهي درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا الله .

ثانياً: ومن يقولون لا هو إلا هو وهؤلاء ينفون عن الهو الإلهي كل أنواع الهو أعني أنه لا أحد غير هو يقدر على أن يسميه هو لأن كل هو يصدر عنه ويشتق منه .

ثالثاً : ومن يقولون لا أنت إلا أنت والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب وينكرون كل أنت تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً : لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطب مساحة وهو لهذا مشرك لأنه يقول بوجود الثنائية وجوداً فعلياً ولهذا فإن الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي "لا أنا إلا أنا " وهذه الصيغة تعد كفراً عند العامة ولا تعد كفراً عند من تذوقوا المعنى الحقيقي لحقيقة أنا . فعند الصوفي هذا الأنا الذي فصل عن الأنا والذي فصل تجاوزاً من الله إلى الإنسان لذا فإن الكلمات الثلاث (هو . أنت . أنا) هي حدود بحر الفناء حين تسقط الأوامر والنواهي وتختفي كل الإشارات " كل شيء هالك إلا وجهه" (141) " سورة القصص 88".

والسهروردي يعتبر الحلاج مثله الأعلى وكثيراً ما يقارن بين نفسه وبين الحلاج وكان دائماً يستشهد بأقوال الحلاج وبأشعاره وذلك دلالة على فكرة التوحيد التي كانت الهاجس الأول عند جميع المتصوفة منهم من صرح بها أمام العامة وخالف بذلك مشاعرهم الظاهرية فأدى هذا التصريح إلى بلوغه شرف الشهادة ومنهم من كتم ذلك واختفى وراء الرمز واستخدم المداراة ودغدغ مشاعر العامة الدينية والتوحيدية واستخدم أساليب الرياضة والأوراد والكرامات فحمى نفسه ولم يبلغ الشهادة وبلغ بدلاً منها الوصول إلى درجة الشيخ الذي قدسته العامة واعتبره اتباعه الواسطة بينهم وبين الواحد . بينهم وبين الله .

ولنقارن بين ما قاله السهروردي وبين ما قاله الحلاج في مجال التوحيد حيث يقول: " وأعلم أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه . ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي وإنما الله تعالى هو

الذي وحد نفسه على لسان من يشاء من خلقه" ويستشهد السهروردي في قول الحلاج(142) :

فأين ذاتك عني حيث كنت أرى

فقد تبين ذاتي حيث لا أين

ومن دعاء الحلاج أيضاً (143) :

بيني وبينك إنّيٌّ يزاحمني

فارفع بإنّيك إنيّيّ من البين

ويستخدم السهروردي القصص الرمزية في توضيح أفكاره وكذلك الرسائل ففي رسالة " مؤنس العشاق " يؤكد على ثلاثة إشخاصات : القلق والشهوة والجمال . فالقلق يجعل الشهوة في تعلق بالجمال الإلهي . ومن هذا التعلق ولد الكون كله .

لقد جاء السهروردي من ديار بكر إلى حلب وكان قد آثر في الملك الظاهر بن صلاح الأيوبي الذي عاد إلى دمشق بعد أن قضى على الدولة الفاطمية في مصر وأتبعها إلى حكمة وقد وشى خصوم السهروردي لدى صلاح الدين بحجة أن السهروردي سيفسد ابنه الملك الظاهر بما يحمله من عقائد صوفية التي تمت بصلة إلى الحركة الإسماعيلية التي كانت الدولة الفاطمية تتبنى عقيدتها كمذهب للدولة رسمياً ولكن صلاح الدين رغم حبه للمتصوفة وتقربه منهم كان قد خاف على ابنه من السهروردي أن يتلقى هذا التأثير فأصدر أمره لابنه بالتخلص من السهروردي ولكن الملك الظاهر لم يطع والده أولاً فازدادت الوشايات لدى صلاح الدين الأيوبي فهدد ابنه بالعزل إذا لم ينفذ أمر والده بقتل السهروردي . فتم ذلك وكان الملك الظاهر متضايقاً من هذا الأمر واختلفت الروايات في كيفية قتل السهروردي فالبعض قال أنه قتل مسموماً والبعض قال أنه قتل بالسيف غلبة والبعض قال أن السهروردي قتل نفسه جوعاً حيث لم يبرح بيته حتى مات وحيكت القصص الكثيرة عن الشيخ شهاب الدين السهروردي وعن كراماته ولعلنا نتذكر ونقارن بين هذه الروايات وبين الروايات التي ذكرت عن الحلاج . أو عن سقراط أو غيرهم ممن تلقوا أمر الموت وكانوا راغبين به فالموت عند الحلاج فناء الجسد دائماً بالله . وعند السهروردي أيضاً وسقراط يعتبره صعود النفس إلى مصاف الآلهة .

كتب السهروردي كتباً كثيرة ورسائل عديدة بعضها باللغة العربية وبعضها باللغة الفارسية (144) وذكرنا أهمها "حكمة الإشراق" وله رسالة مشهورة تحت عنوان " أصوات أجنحة جبرائيل " وهذه الرسالة هي قصة يرويها السهروردي لرؤيا سماوية حصلت ذات ليلة وتحكي عن شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية . وتقسم هذه الرسالة إلى قسمين : قسم يدل على المذهب الكوني " صدور العقول والأفلاك " ووجود العناصر وعالم الكون والفساد والشيخ الحكيم لا يستخدم أسلوب البرهان وإنما يكتفي بالعرض للأحداث بشكل عام دون أي تعليق أو إثبات وإن هذا الشيخ الحكيم ملم بعلم الخياطة الذي هو ضروري لرتق وخياطة الرقعة الصوفية وهو عند الصوفي يشبه علم الطب عند الفلاسفة والحكماء فابن سينا مثلاً يعتبر الطب علماً ضرورياً للعيش وللحياة البشرية .

أما القسم الثاني فينطوي على رموز واصطلاحات وتفسيرات قرآنية (الكلمة _ الروح _ اللوح) وذكر التفسير القرآني لكثير من الآيات والأبجدية الصوفية (الخبر) فيسأل صاحب الرؤيا الشيخ

الحكيم قائلاً : "علمني الآن كلام الله" فيجيبه الشيخ الحكيم : " مادمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له " ويشرح في هذا القسم مسألة جبرائيل " الروح القدس " فيصوره ذو جناحين جناح مضيء وجناح مظلم . فجبرائيل هو الروح الذي أرسله الله لينفخ في آدم وأرسله لينفخ في مريم وهو إذ يقيم حواراً حول المسألة ويختم هذا الحوار : " قلت للشيخ فما هي في آخر أمرها صورة جناح جبرائيل؟ فأجاب : يا عاقل كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط " (145) .

ذكرنا ملخصاً عن رسالة السهروردي " أصوات أجنحة جبرائيل " وقد شرح هذه الرسالة أحد تلاميذ السهروردي وهو الشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك تحت عنوان "السهروردي المقتول " وتضمن هذا الشرح سيرة ذاتية للسهروردي بشكل قصة مليئة بالرموز ركز فيها على أن جبرائيل كان صلة الوصل بين الخالق وبين الأنبياء والرسل الذين أرسلهم الله تعالى لهداية الناس معتمداً على القصص القرآنية ومركزاً على مثنوية النور والظلام في جناحي جبرائيل . فمن انتقل من جناح الظلمة إلى جناح النور استطاع أن يحظى بالحضرة الإلهية وأن تتم المواصلة بينه وبين الله . ومن لم يستطع تجاوز جناح الظلمة فلا حضرة له . ولا يستطيع بلوغ الذات الإلهية .

وإذا ما عدنا إلى سيرة حياة السهروردي واطلعنا على ما خفي من حياته وما ظهر نجد أن اسمه أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ولقب بشهاب الدين السهروردي والسهروردي نسبة إلى مدينة سهرورد من قرى زنجان في عراق العجم وخرج من سهرورد أيضاً تلميذ السهروردي شهاب الدين الشهرزوري الإشراقي صاحب كتاب" نزهة الأرواح وروضة الأفراح " المتوفى / 648 هـ وهو أهم المصادر التي تحدثت عن السهروردي وفي شهرزور تلقى علومه الأولى من فقه وفلسفة وكان مداوماً على الصلاة والعبادة منذ صغره تلقى علوم الحكمة على يد مجد الدين الجبلي وذلك في مراغة وسافر إلى أصفهان وقرأ فيها كتاب " البصائر النصيرية " لابن سهلان الساوي . وصاحب الصوفية واستفاد منهم لكنه انفرد لذاته وأصبح عالماً في مقام الحكماء . ثم انتقل إلى ماردين حيث كانت تشتهر بالمدرسة المشائية وتتلمذ على يد الشيخ فخر الدين المارديني وكان الشيخ المارديني يقول : " ما أذكى هذا الشهاب وما أفصحه ولم أجد في مثله في زماني إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً في تلافه "(146) .

فقد حمل ثقافة عالية ذات حدين : ثقافة تقوم على الفقه وأصول علم الكلام والحكمة النظرية . وهذه ثقافته النظرية وثقافة أخرى عملية قوامها التصوف وما فيه من رياضة وأحوال وإرادة . وهذه عند المتصوفة سبيل المسالك إلى تنقية النفس والقلب وجلاء البصيرة ليكون جاهزاً لتلقي الأنوار والحصول على الحقائق والاحتفاظ بالأسرار .

ألف السهروردي في هذه الفترة رسالة :" الغربة الغريبة " وهي على شاكلة رسالة ابن سينا " رسالة الطير " و " حي بن يقظان " وكان في مراغة على خلاف مع فخر الدين الرازي الذي كان زميله والذي تتلمذ أيضاً على يد الشيخ مجد الدين الجيلي فكانت بينهما مساجلات . وعندما انتقل إلى أصفهان ترجم رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية .

ثم أقام في ميا فارقين . ولكنه قضى وقتاً لا بأس فيه في ديار بكر التي كانت تعج بعدد من الثقافات وكانت أشبه بجامعة حيث تخرج منها عدد من العلماء والأطباء والفلاسفة وقد قصدها عدد من المشاهير كأسامة بن منقذ وصفي الدين الحلي ومحمد بن جابر الأندلسي وجمال الدين السنجاري

وبرهان الدين الموصلي (الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام : للدكتور عماد الدين خليل) . وقد ألف السهروردي كتاباً سماه :" الألواح العمادية " أهداه للأمير عماد الدين أبي بكر بن قرا أرسلان الأرتقي صاحب خرت برت (خربوط) . ويذكر ابن أبي أصيبعة أن الشيخ السهروردي غادر إلى الشام قال : " فلما فارقنا إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجاره أحد " .

وبدأت متاعب السهروردي في حلب حيث أعجب حاكمها الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبي حيث أقام مجلساً من العلماء والفقهاء من أجل المناظرة فناظرهم السهروردي وظهر عليهم وزاد الخلاف بينه وبين الفقهاء فاتهموه بالمروق عن الدين مما سبب الحكم عليه بالإعدام وذكر ابن خلكان (147) أن ابن شداد يقول : " وأقمت بحلب سنين للاشتغال بالعلم الشريف ورأيت أهلها مختلفين في أمره وكل واحد يتكلم على قدر هواه . فمنهم من ينسبه إلى الزندقة والإلحاد ومنهم من يعتقد فيه الصلاح وأنه من أهل الكرامات ويقولون : ظهر لهم بعد قتله ما يشهد له بذلك وأكثر الناس على أنه كان ملحداً لا يعتقد شيئاً " (148) .

وقد روى الشيخ سيف الدين الآمدي حيث يقول : " اجتمعت بالسهروردي في حلب فقال لي لا بد أن أملك الأرض . فقلت له من أين لك هذا ؟ قال رأيت في المنام كأني شربت ماء البحر . فقلت : لعل هذا يكون اشتهار العلم وما يناسب هذا. فرأيته لا يرجع عما وقع في نفسه ورأيته كثير العلم قليل العقل ".

لقد اختلف المؤرخون في عمره فمنهم من قال ست وثلاثون ومنهم من قال ثمان وثلاثون ومنهم من قال أربعون كما اختلفوا في طريقة قتله فمنهم من قال ماست خنقاً في السجن ومنهم من قال أنه رمي من القلعة فمات ومنهم من قال أنه قتل بالسيف ومنهم من قال أنه خير بالطريقة التي يموت فيها فاختار أن يموت جوعاً فبقي بدون طعام في السجن حتى مات وكان يردد قبل مقتله (149) :

أرى قدمي أراق دمي

وهان دمي فها ندمي

وذكر ابن أبي أصيبعة أنه قال عند وفاته وهو يجود بنفسه (150) :

قل لأصحابٍ رأوني ميتا

لا تظنوني بأني ميت

أنا عصفورٌ وهذا قفصي

وأنا اليوم أناجي ملأً

فاخلعوا الأنفس عن أجسادها

لا ترعكم سكرة الموت فما

عنصر الأرواح فينا واحد

ما أرى نفسي إلا أنتم

فمتى ما كان خير فلنا

فارحموني ترحموا أنفسكم

مـن رآنـي فليقـو نفـسه

وعليكم من كلامــي جملة

فبكونـي إذ رأونـي حـزنـا

ليس ذا الميت والله أنــا

طرت عنه فتخلى رهـنـا

وأرى الله عـيـاناً بهـنـا

لترون الحق حقـاً بيـننا

هي إلا انتقال مـن هـنـا

وكذا الأجسام جسم عمنا

واعتقادي أنكم أنتم أنــا

ومتى ما كان شـرٌ فبـنـا

واعلموا أنكـم في إثـرنـا

إنما الدنيا على قـرن الـفنا

فسـلام الله مـدح وثـنـا

ترك السهروردي كتباً ورسائل أهمها " حكمة الإشراق " وله ديوان شعر صغير مؤلف من قصائد متناثرة في عدد من النسخ التي تحتوي كل نسخة منها قصائد قد لا تحويها غيرها وقد جمع الديوان وحققه السيد أحمد مصطفى الحسن وذكر أنه ينشر ما استطاع الحصول عليه من أشعار هذا الصوفي العظيم وأن ما ضاع من أشعاره فهو كثير لم يعثر عليه حتى الآن ونرجو جميعاً أن نستطيع الوصول إلى آثاره لما تركه من آثار هامة في كل من الأدب العربي و الأدب الفارسي حيث وضع مؤلفات في الفارسية وترجمات أيضاً . ونحن سنذكر في دراستنا هذه نتفاً من أشعاره التي نختارها والتي تنسجم مع فكره الصوفي يقول السهروردي في أول قصيدة من ديوانه(151):

أبـداً تحـن إليكـم الأرواح

وقلوبٌ بأهـل ودادكم تشتـاقكم

وا رحمةً للعـاشـقين تكلـفوا

بالسر إن باحـوا تباح دماؤهم

وإذا هم كتموا تحدث عنـهم

أحـبابنا مـاذا الذي أفـسدتم

خَفْضُ الجنِاح لكم وليس عليكم

وبدت شواهد للسقام عليهم

فإلى لقاكم نفسه مرتاحة
عودوا بنور الوصل من غسق الدجى
وتمتعوا فالوقت طاب لقربكم
يا صاح ليس على المحب ملامة
سمحوا بأنفسهم وما يخلوا بها
ركبوا على سنن الوفا ودموعهم
والله ما طلبوا الوقوف ببابه
لا يطربون بغير ذكر حبيبهم
حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم
أفناهم عنه وقد كشفت لهم
فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم
قم يا نديم إلى المدام فهاتها
من كرم إكرام بدون ديانة
هي خمرة الحب القديم ومنتهى
وكذاك نوحٌ في السفينة أسكرت
وصبت إلى ملكوته الأرواح
وكأنما أجسامهم وقلوبهم
من باح بينهم بذكر حبيبه
ووصالكم ريحانها والراح
وإلى لذيذ لقائكم ترتاح
سر المحبة و الهوى فضاح
وكذا دماء العاشقين تباح
عند الوشاة المدفع السفاح
بجفائكم غير الفساد صلاح
للصب في خفضِ الجِناح جُناح
فيها لمشكل أمهم إيضاح
وإلى رضاكم طرفه طماح
فالهجر ليل والوصال صباح

راق الشراب وراقت الأقداح

إن لاح في أفق الوصال صباح

لما دروا أن السماح رباح

بحر وشدة شوقهم ملاح

حتى دعوا فأتاهم المفتاح

أبداً فكل زمانهم أفراح

فتهتكوا لما رأوه وصاحوا

حجب البقا فتلاشت الأرواح

إن التشبه بالكرام فلاح

في كأسها قد دارت الأقداح

لا خمرة قد داسها الفلاح

غرض النديم فنعم ذاك الراح

وله بذلك رنة ونياح

وإلى لقاء سواه ما يرتاح

في ضوئها المشكاة والمصباح

دمه حلال للسيوف مباح

وتتضمن هذه القصيدة المبادئ التي يرتكز عليها التصوف من وجد وخمرة وعشق إلهي وفناء واتحاد وكأن السهروردي يريد أن يعطي بها صورة عن حياته التي كان يعاني فيها من قسوة الحياة وعداوة من لا يفهمونه على حقيقته . وكأنه ينادي قاتليه بالتعجيل في قتله كما فعل الحلاج من قبله فالحياة كلها عشق وحب والعاشقون المعذبون يبحثون عن سر عذابهم وشقائهم فإنهم إذا باحوا به كأنما أباحوا دماءهم وإذا كتموا هذا السر فلا يتركهم الوشاة في أمان وسلام لأن هدف الوشاة سفح الدم . ويعود إلى مشكلة النور والظلمة ، فالوصل في حالة النور والهجر هو الظلام وهو الليل الحالك والوصال هو صباح النهار ونوره الباهر .

وكم يطيب بقربكم الراح فلا لوم علي الحبيب ولا ذنب للعشاق إن أخذهم الهوى فإنهم من شدة الوجد لا يستطيعون كتمان سر الهوى فباحوا رغماً عنهم وهم لا يطربون إلا إذا ذكر الحبيب والحبيب إذا حضر فإن حضوره يعني فناء ذواتهم وغيابها فيه ذابت النفوس فيا أيها السمار هاتوا الخمرة وهاتوا الأقداح ولكن أية خمرة ستجلبون إن العاشق الحقيقي يشرب الخمرة الحقيقية التي عصرت من كرم الكرم وهذه الخمرة هي خمرة الحب القديم التي أسكرت نوح في سفينته . وهنا يعرج علي مسألة النور القرآنية والمشكاة والمصباح وقصة الخلق والمعرفة الإلهية التي يجب أن يحفظ سرها وإن لم يحفظ هذا السر فمن يبوح به فدمه مباح حلالاً .

ومن أجمل قصائد الديوان القصيدة التي يحاكي فيها قصيدة ابن سينا العينية :

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تدلل وتمنع

وفيها يحاكي النفس وهبوطها وخلودها عند عودتها إلى أصلها الذي فاضت منه وهو الحاضرة الإلهية التي في اعتقاد المتصوفة هو الموجود الأول والآخر والظاهر والباطن . وهو كل شيء وكل شيء هو . قال السهروردي(152) :

خلقت هياكلها بجرعاء الحمـى

محجوبة سفرت وأسفر صبحها

وتلفتت نحو الديار فشـاقها

وغدت تردد في الفضاء حبيبها

وقفت تسائله فرد جـوابها

فشكت بعين الحال معهد عهدها

فكأنما بـرق تألق بالحـمى

وصبت لمغناها القديم تـشوقاً

وتجردت عما أجـد وأخـلقا

ربع عفت أطـلاله فتمـزقا

فيروم مرتبعاً بروق المـرتقى

رجع الصدى أن لا سبيل إلى اللقا

أسفاً على شملٍ مضـى وتفـرقا

ثم انطوى فكـأنه مـا أبـرقا

وعلى الرغم من أن الديوان يحوي قصائد قليلة إلا أن قيمتها الأدبية والفنية من حيث المنهج الصوفي والشعر الغزلي ما يجعل السهر وردي ذا أهمية أدبية كبيرة رغم أنه لم يعمر كثيراً . وقتل وهو في ريعان شبابه . ولتتابع هذه الصور الجميلة من الغزل الصوفي الرفيع وما يشير إلى وحدة الوجود إشارة بسيطة فهذان البيتان يوضح السهروردي فيهما مذهبه في العشق الإلهي ووحدة الوجود والفناء بالله (153) :

بيني وبينك في المودة نسبة

نحن اللذان تعارفت أرواحنا

مكتومة عن سر هذا العالم

من قبل خلق الله طينة آدم

وقال أيضاً (154) :

إذا ما أتتنا الريح من نحو أرضه

أتتنا بعرف خالد المسك عنبر

أحن لذكراه إذا ما ذكرته

حنين أسير نازح شد قيده

أتتناه برياةٍ فطاب هبوبها

وريح خزامى باكرته جنوبها

وتنهل عبرات تفيض غروبها

وأعوال نفس غاب عنها حبيبها

هذه أبيات تدل على طيب الشذى الذي ينفحه الحبيب الذي تطيب بكل أنواع العطور من مسك وعنبر وخزامى هذه الذكريات التي تبعث على الحنين والعذاب الذي يخلفه فراق الحبيب . فهذا الأسير النازح المقيد بقيد الحب لا يستطيع أن يفلت من قيده وينشد الوصال . فكم هو من عذاب وقهر للنفس التي لا يمكن أن تصل إلى بغيتها وسعادتها إلا باللقاء وبالوصل .

والسهروردي يرتحل ويبحث عن آثار الحبيب في الخيام في الحجاز وفي نجد ليختلس نظرة . يقول السهروردي (155) :

أحن إلى أرض الحجاز وحاجتي

وما نظري نحو الحجاز بنافعي

أفي كل يوم نظرة ثم عبرة

متى يستريح القلب إما مجاورٌ

خيام بنجد دونها الطرف يقصر

أجل و لكني علي ذاك أنظر

لعينيك يجري ماؤها يتحدر

حزينٌ وإما نازحٌ يتذكر

وقال في التوحيد الإلهي (156) :

رأيت خيال الظل أكبر عبرة

شخوصٌ وأشباحٌ تمرّ وتنقضي

تجيء وتمضي تارة بعد تارة

لمن كان في علم الحقيقة راقي

سريعاً وأشكالاً بغير وفاق

وتفنى جميعاً والمحرك باقي

وقال أيضاً (157) :
قف بنا يا سعد تنـزل ههنا
وابتغ لي عبرة أبكي بهـا
هذه الخيف وهاتيك فـنى
واحبس التدليج عنا سـاعة
أهل مكة هكذا مكتـكم
قتلت سحركم سـادتـنا
كل من أُمّل شيئـاً نالـه
قلت يا صياد قـلبي حـله
قال من تعني وقد أبرز لـي
إيـاك فأومـا خجلاً
فأثيلات النقا ميعـادنا
فدموعي نفذت بالمنحنى
فترفق أيها الحادي بنا
نندب الحمى ونبكي الوطنا
كل من حج إليها فتنا
لست أعني بكم سحر القنا
يوم عيد في منى إلا أنا
حرم الصيد على من في منى
من خبا البرقع وجهاً حسناً
قال والصياد من ؟ قلت أنا
وقال أيضاً (158) :
ولما وردنا ماء مدين نستقي
نزلنا على حي كرام بيوتهم
ولاحت لنا نار على البعد أضرمت
سقانا وحيانا فأحيا نفوسنا
على ظمأ بتنا إلى موقف النجوى
مقدسة لا هند فيها ولا علوى

وجدنا عليها من تحب ومن تهوى

وأسكرنا من راح إجلاله التقوى

ونختم أشعار السهروردي بهذين البيتين الذين يدلان على وحدة الوجود بشكل واضح ولعل هذين البيتين يكادان أن يكونا فقط ما يدل على وحدة الوجود أما ما قاله شعراً فكان يكتنفه الحذر لأن السهروردي كان محاطاً بأعداء كثيرين يتربصون به لأنهم عاجزون عن بلوغ علمه وقدرته على الإقناع في الحديث والبرهان بالإضافة إلى أن السهروردي كان على ما يبدو مكلفاً بإقامة الدعوة الإمامية الإسماعيلية وعلى أساسها كتهمة تم إعدامه وكان قد أثر في الكثيرين من حوله. حيث يرى فون كريمر أن هناك سبباً آخر لمقتله يذهب فيه إلى أن السهروردي تناول مشكلة الإمامة تناولاً فلسفياً مما أغضب فقهاء السنة الذين يرون في الكلام عن الإمامة إثارة لآراء الباطنية. ويوافق هورتن هذا الرأي في " فلسفة الإسلام" (159) حيث يقول : "إن السهروردي مذهبه في دائرة الدعوة الإسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم صور للتجلي الإلهي ولهذا اعتبر ثائراً أساسياً يعمل علي قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل" وقد اعتمد هورتن على نص للسهروردي ورد في كتابه (حكمة الإشراق) يقول: " العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات " إنه " خليفة الله في أرضه" وهذا كلام واضح يدل دلالة جلية علي فكرة الإمامة وله كلام أكثر وضوحاً في " مراتب الحكماء" حيث يقول:" إن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله. ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه . إذ لا بد للخلافة من التلقي لأن خليفة الملك لابد له أن يتلقى منه ما هو بصدده ويقول السهروردي أيضاً " إن الإمام الذي تتوفر فيه هذه الصفات وهو الأحق بالرياسة قد يكون مستولياً فيكون الزمان نورياً وقد يكون خفياً وهو ما يسميه كافة المتصوفة باسم القطب"(160) .

يقول الدكتور "محمد علي أبو ريان" في كتابه "أصول الفلسفة الإشراقية": "نعلم أن الأشعري حينما واجه المعتزلة حاملاً تعاليم أهل السنة كان مؤذناً ببدء ثورة فكرية جامحة على المذاهب الباطنية والتـأويلية بحيث أننا لم نلبث أن واجهنا شخصية أشعرية جبارة هي شخصية الغزالي المنافح عن المذهب السني وانتشرت موجة شديدة من الاضطهاد والتعصب ضد الفلاسفة والباطنية من إسماعيلية وشيعة وإمامية وقد شنها الفقهاء حرباً شعواء على أحرار الفكر فأحرق منهم من أحرق وبددت كتبه وشرد تلاميذه وما جرى للحلاج يعد صورة لما كان يحدث لكل مفكر حر جاهر برأيه أو جرؤ على مناقشة الفقهاء حاملي لواء التعصب للنص وكان هؤلاء الفقهاء على عداء صريح سافر مع الفلسفة ومنتحليها ومن يقرأ ابن تيميه يحس الحماس في التعصب للموقف السني وهجوماً شنيعاً على الفلاسفة والصوفية .

وفي هذا الجو الذي يزخر بالتيارات الفكرية المتعارضة وباضطراب سياسي دائم بسبب الحروب الصليبية وقرب العهد باندحار المذهب الفاطمي الشيعي مما يستلزم محاربة النزعات الباطنية التي تذكر الناس بالمذهب الفاطمي في هذا الجو عاش السهروردي متنقلاً لا يكترث لشيء وسافر إلى أصفهان ثم إلى بغداد ثم إلى حلب"(161) .

وفي مجال تأثر السهروردي بالباطنية يرى الدكتور محمد علي أبو ريان: "قويت دعوة الباطنية عقب ثورة الزنج في جنوب العراق 264هـ (877م) وظهر القرامطة الذين يعتنقون المذهب الشيعي فيما يختص بالملكية ومذهب الإشراق الفلسفي ومبادئ لتربية المريدين وتعيين مراتب السالكين وقد قامت دعاية واسعة النطاق حول هذه الفرقة وامتد أثرها إلى الإحساء علي الخليج الفارسي حيث انتشرت تعاليم الباطنية الاجتماعية بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلادي وقد تسلطت الدولة الفاطمية الإسماعيلية على هذه الحركة واستغلتها لمصلحتها وقد انتشر نفوذ الإسماعيلية بانتشار مذهب الباطنية .

وتمتاز حركة الباطنية من ناحية المعرفة باستخدام أساليب وألفاظ أجنبية في اللغة العربية هذه الألفاظ آتية من مصادر هللينية (أفلاطونية محدثة وصابئية وعرفانية ...إلخ) .

ويظهر تأثير المذهب الصابئي بطريقة واضحة في المذهب الباطني لأن حمدان القرمطي .

وهو أول القائمين على المذهب نشأ في واسط وهي مركز من مراكز الصابئة ودليل ذلك أن الباطنية استعاروا كثيراً من الطقوس الدينية التي يمارسها الصابئة . وللقرامطة الباطنية نظرية في الإمامة لا تقوم على أساس التسلسل التاريخي في النسب فحسب بل على أساس قوة الإمام العقلية واستعداده لتلقي الإشراق من أعلى والتفويض نتيجة تلقيه الأمر من العقول العليا فالإمام إذاً في أرقى درجات الواصلين الذين يتلقون إشراق الله .

ومعنى الإمام على هذا الرأي قال به إخوان الصفا والرويني وابن هاني وابن مسرة .

ب _ ولمعرفة مذهب القرامطة والباطنية على وجه العموم يجب ألا نكتفي بكتب أهل السنة الذين شوهوا المذهب . ونجد مقتطفات في كتاب التنبيه للملطي وفي الشهرستاني وفي المسائل العشرة للرازي ويجب أيضاً دراسة كتابات أخوان الصفا فهي تتضمن كثيراً من تعاليم الباطنية . ويرى القرامطة أن العالم مجموعة من الظواهر المتعاقبة وتشرف العقول على هذه الظواهر ويختفي الحجاب المادي تبعاً لذلك بالتدريج وهذا الحجاب هو الحس وتستمد العقول إشراقها من الواحد " (162) .

حرصنا أن نكتب النص حرفياً لأهميته ولما فيه من إشارة للأثر الذي تركه المذهب الباطني في بعض المفكرين والفلاسفة ومنهم السهروردي ونريد أن نقول للدكتور أبوريان أننا نوافقه على هذه الملاحظة القيمة والتي لم يذكرها الكثيرون الذين درسوا السهروردي وشرحوا الفلسفة الإشراقية إما تغاضياً عن هذا الموضوع للسبب الذي ذكره الدكتور أبوريان من أن الحملة كانت شعواء على الدعوة الإسماعيلية بعد زوال الدولة الفاطمية خاصة وأن السهروردي كان يرافق ابن صلاح الدين الأيوبي الملك الظاهر غازي والمعروف أن صلاح الدين الأيوبي هو الذي قضى على الدولة الفاطمية وهو الذي كانت له خصومات مع الإسماعيلية في قلاع مصياف وشيزر والمرقب حيث كان سنان راشد الدين في قلعة مصياف ومنها يدير دفة الحكم على كل هذه القلاع ويشرف عليها وقد اتفقا معاً على محاربة الصليبيين حيث استخدم الفدائيون الإسماعيليون في الحرب الصليبية قدرتهم على الاغتيال لقادة الصليبيين . وكان سنان راشد الدين يمثل الفرع النزاري الذي أصبح مركز تأثير في قلعة ألموت حيث كان الإمام فيها بعد انتقاله من مصر نتيجة استيلاء الفرع الإسماعيلي الآخر (المستعلي) على الحكم الفاطمي بمصر .

لكن ما نريد أن نقوله للدكتور أبو ريان أن الحركة القرمطية هي حركة إسماعيلية وأن حمدان بن قرمط كان أحد دعاة الإمام المهدي ومن قبله والده رضي الدين عبد الله وظلت الحركة القرمطية على ولاء للفاطميين حتى انقسمت على نفسها وقام فيها أحد أحفاد عبدان وهو حسين الأعصم الذي حول الدعوة القرمطية إلى نفسه وأنكر الإمام مما اضطر الخليفة الفاطمي المستنصر لحربهم بعد أن كانوا عقدوا اتفاقاً لمحاربة الفاطميين مع الأتراك الذين كانوا يحكمون بغداد .

نكتفي بهذا القدر في الحديث عن السهروردي لأننا سنعود للحديث عن التصوف والفلسفة الإشراقية وباعتبار أن السهروردي هو فيلسوف الإشراق فلا بد أن نتحدث عن الإشراق الصوفي وأثر السهروردي في ذلك .

ذكرنا أهم المتصوفة ولكن الأدب العربي والفارسي يحمل أسماء أخرى وجدنا أننا لا نريد أن نتوسع كثيراً في الأدب لأننا سنتحدث عن الفلسفة الصوفية وأثرها في الدين وأثر الدين فيها .

فهارس ومراجع ومصادر الفصل الثاني

التصوف والأدب الصوفي

1 _ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك .

2 _ تاريخ التصوف الإسلامي : د. عبد الرحمن بدوي .

3 _ ديوان محي الدين بن عربي .

4 _ نفح الطيب : المقري .

5 _ ديوان ابن الفارض .

6 _ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك.

7 _ نفس المصدر السابق .

8 _ ديوان أبي نواس .

9 _ ديوان أبي العتاهية .

10 _ نفس المصدر السابق .

11 _ تذكرة الأولياء : فريد الدين العطار .

12 _ ديوان رابعة العدوية .

13 _ نفس المصدر السابق .

14 _ نفس المصدر السابق .

15 _ نفس المصدر السابق .

16 _ نفس المصدر السابق .

17 _ نفس المصدر السابق .

18 _ نفس المصدر السابق .

19 _ انظر تاريخ التصوف الإسلامي : د. عبد الرحمن بدوي .

20 _ نفس المصدر السابق .

21 _ نفس المصدر السابق .

22 _ نفس المصدر السابق .

23 _ نفس المصدر السابق .

24 _ كشف الظنون : حاجي خليفة وطبقات الصوفية للشعراني .

25 _ انظر ترجمته في كشف الظنون لحاجي خليفة وطبقات الصوفية للشعراني .
26 _ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك .
27 _ انظر ترجمته في كشف الظنون للشعراني .
28 _ تاريخ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك .
29 _ انظر : الحلاج : د. سامي مكارم .
30 _ الموسوعة العربية الإسلامية . الحلاج لماسينيون.
31 _ ديوان الحلاج .
32 _ نفس المصدر السابق .
33 _ نفس المصدر السابق .
34 _ نفس المصدر السابق .
35 _ نفس المصدر السابق .
36 _ نفس المصدر السابق .
37 _ نفس المصدر السابق .
38 _ الطواسين : الحلاج تحقيق ماسينيون .
39 _ نفس المصدر السابق .
40 _ نفس المصدر السابق .
41 _ نفس المصدر السابق .
42 _ نفس المصدر السابق .
43 _ نفس المصدر السابق .
44 _ ديوان الحلاج .
45 _ نفس المصدر السابق .
46 _ نفس المصدر السابق .
47 _ أخبار الحلاج : ماسينيون .
48 _ نفس المصدر السابق .
49 _ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك .
50 _ ديوان الحلاج .
51 _ ديوان الحلاج .
52 _ نفس المصدر السابق .

53 _ نفس المصدر السابق .
54 _ نفس المصدر السابق .
55 _ نفس المصدر السابق .
56 _ نفس المصدر السابق .
57 _ نفس المصدر السابق .
58 _ نفس المصدر السابق .
59 _ نفس المصدر السابق .
60 _ نفس المصدر السابق .
61 _ نفس المصدر السابق .
62 _ نفس المصدر السابق .
63_ نفس المصدر السابق .
64 _ نفس المصدر السابق .
65 _ نفس المصدر السابق .
66 _ نفس المصدر السابق .
67 _ انظر ترجمته في كشف الظنون لحاجي خليفة وطبقات الصوفية للشعراني .
68 _ انظر كشف الظنون : لحاجي خليفة .
69 _ ديوان ابن الفارض .
70 _ ديوان ابن الفارض .
71 _ نفس المصدر السابق .
72 _ نفس المصدر السابق .
73 _ نفس المصدر السابق / التائية .
74 _ التائية في ديوان ابن الفارض .
75 _ نفس المصدر السابق .
76 _ نفس المصدر السابق .
77 _ نفس المصدر السابق .
78 _ نفس المصدر السابق .
79 _ نفس المصدر السابق .
80 _ نفس المصدر السابق .

81 _ نفس المصدر السابق .

82 _ نفس المصدر السابق .

83 _ نفس المصدر السابق .

84 _ نفس المصدر السابق .

85 _ نفس المصدر السابق .

86_ نفس المصدر السابق .

87 _ نفس المصدر السابق .

88 _ نفس المصدر السابق .

89 _ نفس المصدر السابق .

90 _ أبو العلاء عفيفي .

91 _ فصوص الحكم : مقدمة الدكتور أبو العلاء عفيفي .

92 _ نفس المصدر السابق .

93 _ نفس المصدر السبق.

94 _ في كشف الظنون للشعراني ترجمة له .

95 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي .

96 _ نفس المصدر السابق .

97 _ نفس المصدر السابق .

98 _ نفس المصدر السابق .

99 _ نفس المصدر السابق .

100 _ نفس المصدر السابق .

101 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .

102 _ نفس المصدر السابق .

103 _ انظر: محي الدين بن عربي : طه عبد الباقي سرور .

104 _ نفس المصدر السابق.

105 _ التصوف الإسلامي : الدكتور زكي مبارك .

106 _ الفتوحات المكية : محي الدين ين عربي .

107 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي.

108 _ نفس المصدر السابق .

109 _ نفس المصدر السابق .
110 _ نفس المصدر السابق .
111 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .
112 _ التصوف الإسلامي : د. زكي مبارك .
113 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي .
114 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .
115 _ نفس المصدر السابق .
116 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي .
117 _ فصوص الحكم : محي الدين بن عربي .
118 _ نفس المصدر السابق .
119 _ نفس المصدر السابق .
120 _ نفس المصدر السابق .
121 _ نفس المصدر السابق .
122 _ نفس المصدر السابق .
123 _ نفس المصدر السابق .
124 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .
125 _ ترجمان الأشواق .
126 _ فصوص الحكم : محي الدين بن عربي مقدمة أبو العلاء عفيفي.
127 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .
128 _ انظر كشف الظنون : حاجي خليفة وطبقات الصوفية للشعراني .
129 _ الشهرزوري أحد تلاميذ السهروردي .
130 _ انظر التصوف الإسلامي :د. زكي مبارك .
131 _ حكمة الإشراق : السهروردي .
132 _ آية كريمة .
133 _ حكمة الإشراق : السهروردي .
134 _ حكمة الإشراق : السهروردي .
135 _ نفس المصدر السابق .
136 _ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .

137 _ حكمة الإشراق : السهروردي .
138 _ نفس المصدر السابق .
139 _ نفس المصدر السابق.
140 _ حكمة الإشراق :رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا : السهروردي .
141 _ آية كريمة سورة القصص 88.
142 _ ديوان الحلاج .
143 _ ديوان الحلاج .
144 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .
145 _ نفس المصدر السابق .
146 _ نفس المصدر السابق .
147 _ وفيات الأعيان ابن خلكان
148 _ عيون الروضتين ابن شداد .
149 _ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .
150 _ نفس المصدر السابق .
151 _ ديوان السهروردي .
152 _ ديوان السهروردي .
153 _ ديوان السهروردي.
154 _ ديوان السهروردي .
155 _ ديوان السهروردي .
156 _ ديوان السهروردي .
157 _ ديوان السهروردي .
158 _ ديوان السهروردي .
159 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .
160 _ حكمة الإشراق : السهروردي .
161 _ أصول الفلسفة الإشراقية : الدكتور محمد علي أبو ريان .
162 _ نفس المصدر السابق .

الفصل الثالث:

عناصر الفلسفة الصوفية ومبادئها

موقع الصوفية في الفلسفة :

منذ بدأ الإنسان يفكر بوجوده وبمصيره بدأت الفلسفة وانقسم التفكير الفلسفي إلى مسألتين كانتا أساساً للمدارس الفلسفية القديمة : المسألة الأولى هي مسألة الجسمانية أو المادية وتبنتها المدرسة المادية حيث نظرت هذه المدرسة إلى الواقع من حيث وجوده كمكان وكأجسام لها إمتداداتها وأبعادها الثلاثة الطول والعرض والعمق وأنكرت هذه المدرسة أن يكون أي أمر خارج هذا الواقع . وهذه المدرسة وجدت أول ما وجدت عند الفلاسفة الماديين اليونان منذ طاليس الذي أعاد الأشياء كلها إلى الماء وبرمنيدس الذي قال بالعناصر الأربعة المكونة للأشياء ثم المدرسة التي اعتبرت أن الأصل المادي للأشياء هو حقيقة الوجود . والمدرسة الذرية التي اعتبرت أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذري للأجسام التي وإن ظهرت بشكل كتلة موحدة إلا أنها في الحقيقة مجزأة إلى أجزاء صغيرة هي الذرات . ولهذه المدرسة أيضاً امتدادها حتى هذا العصر فالمادية الجدلية استقت أفكارها من المادية القديمة .

يقابل هذه المدرسة ويعارضها مدرسة أخرى هي المدرسة الروحانية أو المثالية ويعتقد أصحاب هذه المدرسة أن أصل الوجود هو المثال أو الروح أو العقل الذي يختفي وراء الوجود وقد يتصل بالمادة ليحركها ويبعث فيها الحياة . ومصدر هذا العقل هو العقل الأول الذي أبدع هذا العقل وأمده بالقدرة على الإبداع وتسيير أمور الجسم المتحرك . وتعتقد هذه المدرسة أن الجسم ليس إلا منفعلاً بالفعل وأداة من الأدوات التي يحركها ويسيرها العقل وكما أن العقل الأول أوجد العقول الأخرى أو أنها تجزأت عنه وفاضت عنه فالهيولى الأولى أيضاً هي أصل المادة هي من موجودات العقل الأول ومن مبدعاته . فالهيولى الأولى ربما كانت عقلاً وتحولت بحسب عالم الكون والفساد حيث تدنست إلى هيولى أو مادة وأكثر الفلاسفة شرحاً لهذه النظرية كان الفيلسوف اليوناني أفلاطون حيث أن نظرية المثل شرحها في كتبه ووضع لها نظاماً كونياً اعتبره هو الكون أو عالم الحقيقة بينما اعتبر عالم المادة عالم الظلال والأشباح التي هي نسخة ثانية عن عالم المثل حيث أن كل شيء في عالم الظلال هو نسخة عما هو موجود في عالم المثل . وإن طموح النفس الإنسانية هو الوصول إلى عالم المثل وذلك لا يتم إلا بتحررها من البدن لتعود إلى عالم الحقيقة التي كانت تعيش فيه قبل اتصالها بالبدن .

أما الصوفية فإنها لم تنكر العالمين عالم المادة وعالم الروح وإنما اعتبرتهما عالماً واحداً وإن ما يسمى روحاً فهو صفة وما يسمى مادة هو أيضاً صفة لموجود واحد مادي روحاني (مدرحي) واعتبرته الصوفية أصل الوجود وهو الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ولا يتجزأ وكل ما نراه من أشياء فهي صورة لهذا الجوهر متكثرة بالمشاهدة الحسية متوحدة من حيث الوجود الحقيقي .

فالصوفية اعتبرت حلاً وسطاً في الصراع بين المادية والمثالية فأخذت الرأيين ودمجتهما معاً لتكون فكرة جديدة وفكرة موضوعية يحسم هذا الخلاف المستعصي بين المدرستين . وقد استقت الصوفية هذا الرأي من الأدبيات الفلسفية القديمة التي حاولت التوفيق بين الفلسفة المادية والفلسفة الروحانية أو المثالية وكانت الأفلاطونية الحديثة أول المذاهب التي حاولت التوفيق حيث أن كتاب أفلوطين المنسوب إلى أرسطو خطأً وهو " التاسوعات " يحاول فيه التوفيق بين فلسفة أفلاطون الذي يعتبر أبو الفلسفة المثالية وبين أرسطوطاليس الذي يعتبر المعلم الأول الذي أكد على العلم

الطبيعي وعلى الواقعية التي انطلق منها ليصل إلى عالم العقول الذي اعتبره أرسطو هو العالم الذي يحرك عالم المادة .

هذا الموقف الذي تقفه الصوفية ينسجم أيضاً مع أسس الفلسفة العربية الإسلامية التي اعتمدت على المسألة التوفيقية بين الفلسفة والشريعة فعندما بدأت الفلسفة العربية الإسلامية البحث وجدت من سبقها في التوفيق بين الشريعة والفلسفة فكان فيلون الفيلسوف الإسكندري اليهودي قد حاول التوفيق بين الأفلاطونية الحديثة (أي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو) وبين تعاليم التوراة والديانة اليهودية . فبدأ الفلاسفة العرب المسلمون هذا الأمر بشكل يجعل أبحاثهم منسجمة مع الشريعة ومع الفلسفة اليونانية التي كانوا يطلقون عليها اسم الحكمة فالتوفيق بين الحكمة والشريعة كان هدف الفلسفة العربية الإسلامية والفلاسفة الصوفيون لم يخرجوا عن هذا الإطار التوفيقي بل كان رائدهم في ذلك من سبقوهم من الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا والكندي وإخوان الصفا . ولعل ابن سينا كان له الباع الأكبر وإخوان الصفا في وضع أسس الفلسفة الإشراقية التي أصبحت عند المتصوفة أساس فلسفتهم .

ويجب ألا نعتقد أن الصوفيين قد أخذوا المادية بشكلها المادي لدى الماديين أو المثالية بشكلها المثالي لدى المثاليين حيث أنهم نقدوا الشكل المادي للمادية والصورة المثالية للمثالية ففي نظرية المعرفة لديهم اعتبروا أن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى المعرفة إلا إذا نزه نفسه وطهرها مما يدنسها ومما لحق به من فساد في عالم الكون والفساد فكان التنـزيه السلوكي أول الرياضات الصوفية وسمو النفس إلى عالم الحقيقة والمشاهدة ولكنهم أيضاً لم يسلكوا الطريق العقلي الذي يعتمد على البرهان والقياسات المنطقية في إثبات الوجود وكطريقة في المعرفة لأن الصوفي يريد معرفة اكثر سرعة وأعمق خبرة من المعرفة العقلية فكانت المعرفة الحدسية هي المعرفة التي اعتمدها المتصوفة والحدس دخول مباشر في عالم المعرفة ويقول الصوفي أستطيع ا ن أصل في معرفتي إلى حدها النهائي عندما يبدأ العقلاني معرفته . وتمثل المتصوفة المعرفة الصوفية بالنور الهابط الذي ينير الكون فهذا النور يكشف الحقيقة قبل أن يستطيع العقل البرهان عليها . فالمعرفة الصوفية هي إدراك مباشر للحقائق السامية التي تفوق كل وصف وتعلو على كل تعبير . وفي ذلك يقول الغزالي بعد تصوفه : " إن الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر"(1)

أليس الغزالي هو نفسه الذي وجد الحقيقة دفعة واحدة بعد شك دام وقتاً وزمناً لا بأس. وهبطت عليه الحقيقة بعد أن تشوش فكره ونقد وهاجم الناس وهاجم عقائدهم من باطنية وتأويل وفلسفة وعاد ليكتشف أن الحقيقة هي عين ما كان نقدها وهاجمها وذلك في كتابه " المنقذ من الضلال " وهذا غير ما كتبه في فضائح الباطنية " أو في تهافت الفلاسفة " حيث أن الغزالي كشف الحقيقة ووجد أنه يسير في خصوماته مع أهل الحقيقة فلا بد من إصلاح هذه الخطيئة التي وقع بها والتي أبعدته عن عالم العلم والمعرفة .

فالظاهر عند المتصوفة حقيقة لا بدَّ منها للمعرفة ولكن لا تتم المعرفة الحقيقية إلا بتجاوز الظاهر إلى الباطن وهذا يعتبر اختباراً مباشراً يجعل الصوفي العارف أمام الحقيقة الأزلية . هذه الحقيقة

هي التي يشير إليها العدد واحد والتي هي أصل الوجود وهذا الكشف المعرفي لا يمكن أن يتم إلا في حالة الوجد والتشوق للمعرفة فتأتي المعرفة الحدسية لتكشف للعارف هذه الحقيقة .

قد يتساءل البعض عن الصوفية : هل هي دين ؟ أم هل هي مذهب من المذاهب الدينية ؟ وهنا يختلف الناس في تحديد ذلك فإذا قلنا إنها دينٌ لم نستطع أن نحدد هذا الدين لأن الصوفية موجودة في جميع الأديان وثنيها وسماويها وهي أيضاً موجودة في جميع المذاهب في كل من اليهودية والمسيحية والإسلام ففي الإسلام مثلاً الصوفيون منهم الشيعة ومنهم السنة ومنهم غير ذلك . وكذلك في المسيحية وكذلك في اليهودية وكذلك في الديانات الوثنية . ولعلها دعوة إلى وحدة الأديان كان أطلقها أخوان الصفا وأخذها الصوفيون عنهم وقد عبر الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي عن هذا الأمر قائلاً (2) :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

وبيت لأوثان وكعبة طائفٍ

أدين بدين الحب أنّى توجهت

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وألواح توراة وصحف لقرآن

ركائبه فالحب ديني وإيماني

وعبر الحلاج عن ذلك أيضاً بقوله (3) :

تفكرت في الأديان جداً محققاً

فلا تطلبن للمرء ديناً فإنه

يطالبه أصل يعبر عنده

فألغيتها أصلاً له شعبٌ جما

يصد عن الأصل الوثيق وإنما

جميع المعاني والمعاني فيفهما

ولأكثر المتصوفة آراء مماثلة تدعو إلى نزع التعصب الديني وإلى جعل الدين المنشود دين وحدة بين جميع الناس لأن أصل كل الأديان واحد ولو أراد الله أن يجعل الناس جميعاً في دين واحد لشاء ذلك . فالدين هو دين الله والله هو ما يوحد الناس جميعاً في هدف واحد أما من يفرقهم فهو الشيطان لأن الشيطان لا يعيش في مجال وحدة الناس ويرتع ويبلس من خلال فرقتهم .

وليس غريباً على الصوفية أن تتبنى هذه الدعوة فقد نبتت في هذه التربة التي نبت فيها أخوان الصفا ونهلوا من المنهل نفسه لذا فإن الدعوة إلى وحدة الأديان دعوة واحدة تذخر بنتائج لصالح الإنسانية .

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال إذا لم تكن الصوفية ديناً فهل هي فلسفة خارجة عن الدين ؟ هذا الأمر كان أيضاً مصدر خلاف بين كل دارسي التصوف فمنهم من نفى أن يكون المتصوفة

خارجون عن الدين أو عن تعاليمه السامية ووضعهم هؤلاء في مصاف الأولياء الذين يستطيعون الترفع عما يدنس الدين أو يشوه تعاليمه السامية التي يحتاج إليها الناس لتقويم عملهم وسلوكهم وهذا ما تدل عليه سيرتهم الذاتية فكل منهم كان يداوم على الفرائض الدينية وبعضهم كان يلتزمها باستمرار. هذا السلوك الذاتي كان قاعدة أساسية في جعل كل صوفي شيخاً له مريدون وتلامذة يعتبرونه الصلة التي توصله بالقداسة وعن طريقه يمكنه الإطلاع على الحقائق الأزلية الثابتة التي يبحث الناس عنها لأن هذه المعرفة مالم تكن معرفة عقلية برهانية يحصل عليها التلميذ عن طريق الإثبات و البرهان فهي معرفة حدسية إطلاعية أو كما يقول المتصوفة نورانية شعشعانية تأتي طفرة ودفعة واحدة وبدون مقدمات أو قضايا منطقية أو رياضية عقلية وتحريضها لايتم إلا بالرياضة الروحية التي تأتي مع الحب والحب الذي يصل إلى مستوى العشق ومستوى الهوى يأخذ بالنفس إلى عالمها الحقيقي الذي تطلع فيه من خلال تروضها على الكشف الذي يسعى إليه العشاق جميعاً.

أما الأمر الثاني الذي أنكره البعض على المتصوفة وهو اتهامهم بالمروق من الدين واستغلالهم الدين استغلالاً من أجل عرض أفكارهم التي تهدف إلى تهديم الدين وحلول آرائهم مكانه . وهؤلاء قد حصلوا على دليلهم على ذلك أن المتصوفة بعضهم أو أكثرهم تطاولوا على الله صاحب الدين والموجود الذي وجد الدين من أجله . لا بل فإن البعض نصبوا أنفسهم بدائل بطرحهم فكرة الاتحاد وزوال الفوارق بين الله وبين عبده المتطلع إليه . فهذا بينما يعتبره المتصوفون منتهى التعبد ومنتهى الوصول إلى عالم الحقيقة والكشف عن أسرار الدين التي لم يستطع الناس وخاصة عامتهم بلوغها أو الاطلاع عليها . بينما يعتبره هذا الطرف الثاني مروقاً عن الدين وخروجاً عن أصوله الفكرية والأخلاقية وجحوداً فيما قاله الله ورسوله في كل من العقائد والعبادات . إن هذا ليس إلا إلحاداً وزندقة بحسب أقوالهم .

ونحن مع تقديرنا واحترامنا لكل من نقدوا التصوف بطرفية ممن قالوا عنه ولاية وممن قالوا عنه إلحاداً فإن التصوف الإسلامي وهذا ما نقصده فلسفة إسلامية يمكن أن نفخر بها على أساس أن جذورها وأصولها إسلامية كاملة. وإذا كانت قد نعتت بانتمائها إلى مصادرها الفكرية التي سبقتها كنعتها بالصابئية باعتبار أن البعض استخدموا علم النجوم في الرياضات الصوفية أو أنها من بقايا فارسية زرادشتية أو مانوية باعتبار البعض قد قالوا بالنور الإلهامي الذي يهبط على العارف ليطلعه على الحقائق التي يبحث عنها وليكشف له ما غمض له من أسرار .

إن التصوف طريقة في الفهم الديني تعتمد الدين وأحكامه أساساً لا بد منه في رفد الأصول الدينية بالوعي والفهم لأن التصوف رغم أنه فلسفة دينية خاصة بالمتصوفة إلا أنه يعتمد إضفاء الحركة الفكرية على الدين وهذه الحركة تحرر الدين من قيود الجمود الذي فرضه التفسير الظاهر للقرآن وللكتب السماوية هذا التفسير الذي حصر القرآن والدين في بوتقة الجمود العقائدي حيث أن القرآن نفسه نص على أن هناك ظاهراً وهناك باطناً والقرآن نفسه أعطى الفرصة للتأويل في نصوص من آياته أيضاً وعلى هذا الأساس اعتمد المتصوفة في تقديم الدين في قالب جديد منسجم مع أصول الدين نفسه ولا يخرج عن إطار حقائقه التي يوجه إليها .

وإن كان إخوان الصفا قد سبقوا الصوفية في التأكيد على منطقية الدين وعقلانيته ووضعوا أصول التأويل وأن الظاهر ليس إلا جزأً زهيداً من الدين أما الباطن فالغوص في بحوره يطور الدين ويجعله صالحاً لكل زمان ومكان . إذ كيف يمكن أن نقول عن صلاحية الدين لكل زمان ومكان

لأن أحكامه فوق أحكام الزمان والمكان . فالظاهرة الدينية ظاهرة إنسانية قديمة قدم وجود الإنسان في هذا العالم . والدين أساس طموح الإنسان وسعيه نحو الخلود .

وإن اختلف إخوان الصفا قليلاً مع المتصوفة في مسألة التأويل وفيمن يحق له التأويل حيث حصر إخوان الصفا التأويل بأهل التأويل كما يقولون وهم الأئمة المعتمدون والمكلفون بذلك والذين توارثوا هذا العلم وراثة وتلقوه عن الرسول بينما يعتبر المتصوفون أنهم هم أيضاً مفوضون في التأويل على أساس أنهم الراسخون في العلم وهم مكلفون بالتأويل من الله بالأمر الإلهي وبتفويض مباشر منه على اعتبار أن صلتهم صلة مباشرة مع الله بينما يعتقد إخوان الصفا أن صلتهم لا يمكن أن تتم إلا من خلال الإمام الذي هو بمثابة العقل الفعال الذي يتصل بالله . وهذا الأمر يتم بعد غياب النبوة لأن النبي هو أيضاً مكلف بالصلة مع الله .

ويرى بعض النقاد أن المدرسة الصوفية مدرسة لا تتبع لأي تنظيم بشكل مباشر لأنها لم تعرف التنظيم كما هي جماعة إخوان الصفا ولكن لا يستبعد أن يكون معظم المتصوفين يمتون بوثيق الصلة بالجماعة أمثال الحلاج والجنيد والسهروردي وإن لهم مهام ولو عدنا إلى مراحل قبول العضو في الدعوة لجماعة إخوان الصفا ومما يلفت النظر المرحلة التي يشكك فيها الداعي المكلف بالاتصال بالمرشح للعضوية الجديدة فهذه المرحلة يحاول هذا المكلف أن يوضح للمرشح للعضوية الأخطاء التي ينطوي عليها اعتقاده وأنه إذا ما استمر على هذا الاعتقاد فإنه لا يمكن أن ينال الحظوة التي ينشدها في الآخرة . فالصوفيون الذين كانوا يمارسون بأقوالهم الشطحات المريبة في اعتقاداتهم إنما تدل على هذه المرحلة خاصة وأن من يشكك فهو ناسك متعبد متمسك بالفرائض حريص على أدائها لذا فإن أقواله تلفت النظر إذا لم يؤخذ بها أخذاً كاملاً .

أما ما يقال عن المؤثرات في التصوف فنعود إليها لنوضح أمراً هاماً وهو إلصاق التهم بجماعة من الجماعات أو فئة من الفئات لمجرد أن هذه الجماعة درست موضوعاً من المواضيع فهذا حكم ظالم للجماعة لأن تيار الفكر قبل أن يكون محدوداً فإن الإطار الإنساني الذي تصب به كل التيارات المحلية تعطي دليلاً على أن الإنسان يأخذ من غيره من الثقافات ما تلائم طبيعة حياته وما يناسب ثقافته الخاصة خاصة وأن المتصوفة وإخوان الصفا أيضاً تبنوا معاً وحدة الأديان كفكرة إنسانية تنطوي هذه الفكر من الأخذ من جميع المذاهب وجميع الديانات لأن فكرة التقويم تحتاج إلى أخذ الأشياء بأحسنها والإنسان يسعى دائماً إلى تحسين فكره وتحسين خلقه وتحسين دينه وتحسين مجتمعه . ويمكن القول إنه يسعى باستمرار لتحسين كل ناحية من نواحي حياته والأخذ من الأشياء أحسنها أمر لا يضر عقيدة الناس وإنما يعزز دورها وإننا إذ نعذر البعض الذين يتعصبون لمسألة ويرمون كل من خالفها بالعار والشناء . فكل صاحب عقيدة يزين لنفسه فضائلها ويراها أفضل العقائد وهي ليست فاضلة أو حسنة بالقياس لغيرها على أساس أنها سيئة فهذا منتهى التعصب الذي لا يفيد إلا زيادة الفرقة . إن الناس يختلفون في مذاهبهم وفي عقائدهم وأفضل الناس من لا يرى أنه أفضل من غيره لمجرد الانتماء لمذهب ما. لأن المذاهب والأديان جميعاً تعود فضائلها لله سبحانه وتعالى فطالما أن المصدر الرئيسي هو واحد وهو الخالق المبدع الذي وزع الآراء ولحكمة ربانية جعل الناس شعوباً وقبائل ليتعارفوا إن أكرمهم عند الله أتقاهم ولم تكن التقوى محصورة بمذهب بكامله . لقد أخذ الناس المقولة اليهودية بفضل اليهود كعرق وكدين على غيرهم من الأقوام والديانات وهذه المسألة وإن قالت بها الأدبيات العبرانية. ولكن كل الديانات أكدت على أن الصلاح والفضل لا يتناول جنساً معيناً وإنما يتناول أفراداً من هذا الجنس يكونون مميزين ومقربين في

فضائلهم من الله تعالى . فالله تعالى رد على المقولة اليهودية بتوجهه إلى الأمة بقوله " أنتم خير أمة أخرجت للناس " (4) ولا نعتقد أن القصد القرآني مماثل للقصد اليهودي بالدعوة العنصرية لأن الإسلام ليس ديناً عنصرياً وأنه أنزل للناس كافة وكذلك المسيحية حيث كانت دعوة السيد المسيح لجميع الناس ولم تكن محصورة بالعبرانيين الذين كانوا ينتظرون مسيحاً مخلصاً وعندما وجدوا أن المسيح عليه السلام دعا جميع الناس من عبرانيين وسريان و رومان وعرب إلى حكمة منـزلة من عند الله . أنكر اليهود ذلك لأنه لا ينسجم مع مقولتهم العنصرية التي ادعت بالفضل للجنس اليهودي .

إن القصد الإلهي في تفضيل الأمة وتخيرها على الناس القصد منه الأمة التي تحصل على الفضل بتقواها وجهدها وعملها من أجل الخير وإذا كان هناك أفراد لم يقوموا بما أمر الله فهؤلاء منبوذون من الأمة ولا يعدهم الله من الفضلاء الذين اختارهم ومنحهم الفضل في الارتقاء والرفعة على بني جنسهم وعلى الناس جميعاً .

وإذا عدنا للحديث عن إسلام المتصوفة وتدينهم أو مروقهم من الدين فنؤكد على أن المتصوفة مدرسة إسلامية رياضية فكرية تضفي على الإسلام وعلى الدين حركة متقدمة تجعله محبباً ومصدراً للاهتمام الفكري لدى جميع الناس . أما المروق والتكفير والكلام بالزندقة هذه عبارات كانت تستخدم لهدف سياسي وفي غير مكانها والغاية منها كبت الناس ومصادرة آرائهم لصالح الحكام الذين كانوا يحرصون على تثبيت أركان حكمهم وسحق المعارضة السياسية التي كانت تهدف إلى الثورة على الحكام . لذا لم يقتل أحد ممن قتلوا غيرة على الدين أو الإسلام . أو بهدف تقويم سلوك الناس فالحكام الذين كانوا يغرقون بملذاتهم وولائمهم وحفلاتهم الماجنة ومجونهم وفجورهم كانوا بالحقيقة هم الذين يجب أن يصدر عليهم حكم القتل والجلد لأنهم لم يكونوا يحفظون الأمانة التي ائتمنوا عليها ببيعة الناس لهم على الحق والحفاظ عليه ومن خلال دراستنا لجميع بل لمعظم خلفاء بني أمية وخلفاء بني العباس من حيث سلوكهم الشخصي فكانوا مثال الفساد والإفساد . وكل من قتلوهم كانوا من حيث الفضل أفضل منهم ولم يقتلوا ضالاً في بلاطهم ولا كافراً كان يسامرهم ولا جاحداً كان يتزلف لهم بالمديح والثناء ومن يريد الاطلاع على كل سيرهم فهناك الكتب الكثيرة التي توضح هذا الأمر فكان من الطبيعي على الأمة التي عناها الله والحريصة على الأهداف الحقيقية للدين أن تعلن ثورتها على الواقع الذي كانت تعيشه من ظلم وقهر وكان هؤلاء الحكام لا ينتظرون الناس حتى يثوروا ليعاقبوهم وإنما كان العقاب أحياناً يسبق الثورة فالحلاج كان ثائراً في عباراته وثائراً في أشعاره وثائراً في كل ما قاله وتصرّف به ولكنه لم يكن ليحمل السلاح يوماً ضد الحكام فثورة اللسان التي كان يتصف بها كانت سبباً رئيسياً في الحكم عليه بالإعدام موتاً ...

كان الثوار قضوا قبل نضوج الثورة وكان هؤلاء ضحايا لقضية عادلة هي بناء المجتمع على أسس سليمة كانوا لم يستطيعوا في حينها بلوغ هدفهم واعتبروا مشاعل أنارت الدرب للثورة الاجتماعية التي تبعت موتهم وكانوا هم أشد الناس رغبة بالموت لأنهم كانوا يعتقدون أن موتهم سيكون سبباً لحياة الآخرين ومبعثاً لنقاء المجتمع من الأدران التي لحقت به نتيجة العفونات المتراكمة في مسيرة الشرور التي تلوث بها فبالشهادة يتم التطهير وبالشهادة تتسعّر الثورة وتتوهج جذوتها . أليس السيد المسيح الذي عرف أنه يسير في طريقه مصلوباً عندما وشى به اليهود الذين اعتبروه خارجاً عن الديانة اليهودية ومبشراً بديانة مخالفة لها . السيد المسيح كان يعتبر أن في موته خلاصاً للبشرية

من عذابها واتباعه يعتبرون أن السيد المسيح قد فدى بنفسه وبرغبةٍ منه نيابة عن المجتمع الذي لا بد من ثورته ليخلص من الشرور والانتقال لبناء مجتمع الفضيلة والخير .

وهكذا يدّعي المتصوفون أنهم ثوار وشهداء حقيقيون ظلموا أنفسهم في سبيل مجتمعاتهم . إنم مبشرون مجاهدون ليصلوا إلى الدعوة الحقيقية وليوصلوها إلى مريديهم. فالكشف الصوفي إطلاع كامل و مباشر وحدسي على جميع الحقائق التي يعتبرونها أسراراً يعجز الإنسان العامي العادي على تفسيرها مهما جال وبحثٌ في ظاهر القضايا فظاهر القضايا لا يعطي إلا صورة ظاهرية وحقيقية عن ظاهر الشكل أما ما اختفى من هذا الظاهر فأمور أكثر تعقيداً وأكثر تشابكاً إن ما يخفيه هذا الظاهر يحتاج إلى اختراق داخلي ينـزع كل الأغطية التي تغلف الوقع وتخفيه وتتستر عليه . فالباطن هو حقيقتهم والكشف عنه يقدم لنا الدليل القاطع أن الحقائق ببواطنها لا بظواهرها . وهذه هي مهمة الكشف الصوفي الحقة .

فلدى سؤالنا هل الصوفية فلسفة ؟ لابد من الاطلاع علي مبادئها لنجد أنها فلسفة كاملة نظرت إلى الوجود نظرة شاملة بمعزل عن الرأي الديني وإنها لم تعارض الرأي الديني وإنما عملت من خلاله لأن المفهوم الديني لله كموجود تدور حوله الآراء الدينية بكاملها من حيث الوجود والصفات والقدرة والإرادة والإبداع وغير ذلك فإن الصوفية لابد لها من أن تعطي رأيها في هذه المشكلة التي تعمل من خلالها وكان إعطاء الرأي هذا يحتاج إلى دقة وحذر فمن أعطى الرأي الصوفي الصريح لم يسلم ومن استطاع أن يموه ويداري استطاع بلوغ الولاية القدسية في العالم الأرضي والسماوي كما يعتقد المتصوفة أنفسهم . ولنبدأ بعرض نظرية التصوف منذ تصورها للوجود .

تصور الوجود عند المتصوفة:

قلنا من قبل أن المتصوفة وضعت تصوراً خاصاً بها للوجود ينسجم مع نظرتها الشاملة لهذه المشكلة . فاعتبر الصوفيون أن أصل الوجود هو الجوهر وأجمعوا على أن الجوهر هو أصل الوجود ولكن ما هو الجوهر؟ هل هو الهيولى؟ أو هو الروح ؟ يرى المتصوفون أن الجوهر هو الهيولى والروح معاً في كل متكامل متعاضد وليس الروح إلا صفة للجوهر كما أن الهيولى أيضاً صفة له . والجوهر موجود حيث يوجد الشيء أو الجسم . لذا فإن الجوهر يساوي الواحد وهو الواحد أصلاً الذي لا يتجزأ ولا ينقسم . فالعلم الباطني هو الذي يصل إلى أن طبيعة الجوهر مماثلة لطبيعة الواحد أما الظاهر المتكثر والمتعدد ليس صورة الواقع الحقيقية لأن الصورة الحقيقية لا تتعدد ولا تتبدل وهذه صفات الواحد . وهذا الأمر ينسجم مع القول أن الحقيقة واحدة لا تتغير ولا يمكن أن تتبدل فالتغير والتبدل ليس من صفات الحقيقة . فالتبدل والتغير صفتان من صفات الفساد .

ولما كانت الحياة بأشكالها النباتية والحيوانية والإنسانية خير مثال للجوهر بصفتيه المادية والروحانية فإن من الضرورة أن يكون هدف التصوف هو الحياة وباعتبار أن الإنسان يمثل ذروتها فمن الطبيعي أن يكون الوجود الإنساني في هذا العالم هو المجال المركزي للدراسة الصوفية . والذي تعنيه الصوفية . وبما أن المعرفة الصوفية تأتي دائماً بشكل حدسي ومن أعلى . أي بإلهام من الله فكذلك لا يستبعد الصوفيون حصول المعرفة بطلب من العارف نفسه . ويؤكد المتصوفة أن الصورة الإنسانية هي مثال الصورة التي أبدعها الخالق على صورته ويرددون الحديث القدسي باستمرار وإن الله خلق الإنسان على صورته"(5) والحديث القدسي الذي يقول "

اعرف نفسك تعرف ربك" (6) ولعل كل أو معظم الكتب الصوفية تؤكد على هذه المقولة . ولكن الصوفيين يقصدون بذلك النفس التي يعتبرها المتصوفة فيضاً إلهياً موجودةً في الإنسان ومضافة إلى جسده وليس القصد بالصورة المادية لأنهم أيضاً يؤكدون القول مع إخوان الصفا بالتنزيه الكامل لله وبعدم تحديد صفاته فهو ذات خالصة وهو فوق الصفات. وهو روح وليس بجسم وهو موجود وليس في زمان وليس في مكان ولا يحد عالمه عالم ولا يتصف بصفة .

إذاً فإن الإنسان يتألف من جوهرين: جوهر جسماني استمده من العالم وهو الذي يحدد علاقته في العالم وهو ما يدركه بواسطة الآلات الحسية كما يدرك الأجسام المحيطة به . وجوهر روحاني حصل عليه الإنسان من خلال اشتراكه بالحياة الكلية والإنسان أيضاً يدرك هذا الجوهر بآلات تشبه الآلات الجسمية ويتم ذلك باختبار صوفي يجعله علي صلة بذلك العالم أي العالم الروحاني . ونحن إذا أطلقنا تسمية جوهرين لنفرق بين صفتي الجوهر تبسيطاً لأن المادية والروحانية في الإنسان لا تنفصلان عن بعضهما البعض إلا في حالة الفناء وبدلاً من القول بالانفصال نقول بالاتحاد لأن الصفة الروحانية تتحد بالله الذي فاضت عنه وتعود إليه .

والله عند المتصوفة هو الجوهر الروحاني الخالص الذي لا يتصل بالمادة ولا يخالطها : " وهو الأول والآخر والباطن والظاهر "(7) ويرفض المتصوفة كل برهان عقلي للدلالة علي وجود الله لأن البرهان العقلي تحديد له لأن العقل يبرهن بموجب قوانين وقرائن وحجج وهذه القوانين تفترض أن الله شيئاً موجوداً يحتاج وجوده إلى برهان مثله مثل الأشياء وحاشا الله أن يكون شيئاً وأن يكون بحاجةٍ إلى برهان إثبات لأن معرفة الله تتم بالعقل وتتم بغير العقل أيضاً فالعقل يستخدم البراهين المنطقية والقياسات والأحكام والقضايا ولكن الصوفيون يعرفون الله بطريق أقصر من طريق العقل وهو طريق الحدس المباشر والمعرفة الحدسية معرفة لا تحتاج إلى تشغيل العقل فالصوفي يرى أنه قبل أن يفكر بوجود الله يعرفه بطريق الإلهام المباشر وهو هبوط النور الإلهي على العارف فيكشف الله حقيقته وجميع الحقائق التي يطلبها ويبحث عنها الإنسان . وإذ يرفض الصوفيون البرهان العقلي فإنهم يرفضون كل البراهين على وجود الله لأن الله موجود ووجوده حقيقة لا برهان عليها ولا حاجة لأي برهان على وجود هذه الحقيقة .

إن معرفة العالم معرفة عقلية ومعرفة الصوفي معرفة قلبية فقد يتوقف العقل عن العمل عندما يعمل القلب . والقلب مستودع العواطف وأهم هذه العواطف عاطفة المحبة والحب هو طريق المعرفة ومن لا يعشق لا يعرف . ومن لا يعيش لحظات الحب فلا ينعم بالسعادة والسعادة هي غاية الإنسان وهدف حياته . ولكن هذه السعادة محفوفة بالمتاعب من بعد وصد وحرمان وكم عبارات الغزل التي تستخدم للوصال والقرب . ولكن عندما لا يتحقق الوصال يعيش العاشق في حالة من العذاب بسبب انقطاع الصلة .

وسيبقى هذا طريق المعرفة حتى يصل الكشف وهذا الكشف يجعل العارف علي صلة مستمرة ومتحققة عندما يشاء المحبوب أو يشاء المحب. والكشف يعني كشف الحقائق وبالكشف تقترب ساعة الاتحاد هذه الساعة التي تتحدد فيها أسس الاتحاد ويحصل الاتحاد ويصبح الحبيب والمحبوب شيئاً واحداً جوهراً واحدً أصلاً واحداً . هذه المعرفة الكشفية وهذه الحقيقة الصوفية هي التي يشار إليها بمعنى وحدة الوجود . فما هي وحدة الوجود هذه ؟

وحدة الوجود عند الصوفية:

نظرية وحدة الوجود هي من أهم النظريات في الفلسفة الصوفية ولفهمها لابد من فهم المشكلة الأساسية التي ترتكز عليها نظرية وحدة الوجود هذه المشكلة هي مشكلة الله فالصوفية تعتبر هذه المشكلة تتمثل في وحدانية الله وتنـزيهه وهم يتفقون مع جماعة إخوان الصفا في أن الله يمثل الواحد في العدد فالواحد أصل الأعداد والله أصل الموجودات والواحد في العدد لا ينقسم فالاثنين ليست انقسام الواحد إلى شطرين متماثلين وإنما هو عدد جديد من التكرار مرتين فالواحد أحدث الاثنين دون أن يكون واحداً من الاثنين والثلاثة تكرار لثلاث مرات. والله أيضاً هو الواحد الأحد الذي فاض عنه العالم دون أن ينقسم لأن الفيض عملية إبداعية خلقية .

والله ذات منـزهة عن المادة وعن جميع الصفات ويتفق رأي الصوفية مع رأي المعتزلة أيضاً ." الله هو الحق" وهو الحق المطلق وذات اليقين والحب والجمال وهو حالٌ في جميع الكائنات رغم أنه متسام عن حدود الزمان والمكان لأن كل حد أو وصف له يؤدي إلى إنكاره .

وليس لعالم الكثرة وجود في ذاته . والعالم كله صادر صدوراً ضرورياً عن الله الذي هو الموجود المطلق ويتم هذا الصدور بطريق الفيض أو التجلّي.

والله خلق الكون بقصد وبإرادةٍ إلهيةٍ " وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق " (سورة الحجر). فالخلق نتيجة حتمية لطبيعة الله وإذا ما قلنا عن الكمال فهو ذات الكمال وإذا ما قلنا عن الجمال فهو ذات الجمال. أراد الله أن يعرف فتجلى في صفاته فكان العالم . يروي الصوفية عن لسان الخالق :" كنت كنـزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت العالم فبي عرفوني" (8) وكان أفلوطين قد قال أن : " الظهور مقتضى الكمال" فالله ذات الكمال وذات الجمال والكمال له طبيعة الفيض فعنه حدث الفيض وللجمال طبيعة خاصة به وهو أنه يولد الحب . ومن طبيعة الحب أن يبحث ويوجد من يحب والصوفية بهذا التوحيد تنكر الثنائية الحاصلة بين الله والعالم هذه المقولة التي قال بها عامة المسلمين فالله أبدع العالم والله شيء والعالم شيء آخر وهذه مثنوية تتضمن حقيقتين : حقيقة الله وحقيقة العالم .

فالصوفية أنكرت هذه المثنوية وترى أنه لا وجود إلا لله فالله هو الحق الأحد الكامن وراء الأشياء . والعالم بما فيه من جماد ونبات وحيوان وإنسان كله واحد وهو فيض صدر عن الله دون أي خلل في وحدانيته أو إدخال الكثرة فيه. قال الجامي:" الذات الصمدية إذا نظر إليها على أنها المطلق المجرد عن جميع المظاهر والحدود والتكثر هي الحق وعلى النقيض من ذلك إذا نظر إليها من وجهة تكثرها وتعددها ذلك التعدد والتكثر الذي تبدي فيه نفسها حين تتلبس بالمظاهر فهي العالم المخلوق أجمع وإذاً فالعالم هو التعبير المعاين الظاهر عن الحق . والحق هو حقيقة العالم المغيبة الباطنية ومن قبل أن يكون العالم مشهوداً كان متحداً مع الحق والحق بعد أن صار العالم مشهوداً أضحى متحداً به"(9) .

ويرى فريد الدين العطار أن العالم هو تجلي الله وهو كالظل من الشمس والصورة من المرآة :"العالمان كلاهما عكس كماله . كل ما ترى من العالم ليس إلا صورة من تجليه قوته في كل ذرة وكأن كل ذرة تصيح : لست بذرة. إن يكن كل شيء في العالم مظهراً لله فليس في العالم صغير ولا كبير فالذرة فيها الشمس والقطرة فيها البحر وإن شققت ذرة وجدت فيها العالم.

وما الوجه إلا عالم غير أنه

إذا أنت عددت المرايا تعددا"(10)

(نقلاً عن كتاب التصوف وفريد الدين العطار : الدكتور عبد الوهاب عزام) .

وليس لعالم التعدد والكثرة وجود في ذات الله . بل هو مظهر من مظاهر الله . فالعالم كله فائض أو صادر عن الله عن الوجود المطلق بطريقة التجلي.

والله يحرك العالم وهو عند المتصوفة كما هو عند إخوان الصفا النفس الكلية وهي النفس التي تحرك الكون جميعه وهذه النفس مبثوثة في كل نفس وفي كل موجود حي لأن النفس هي الحياة والإنسان يمثل ذروة الحياة ونفسه هي التي تحرك جسده وهي فيض من النفس الكلية . وللنفس ثلاث درجات : دنيا : حياة نباتية ويطلق عليها الفلاسفة النفس النباتية . ودرجة وسطى : حيوانية وهذه النفس تشمل الشعور والإحساس وما يرافق ذلك من لذة وألم . ودرجة عليا وهي ما يطلق عليه الفلاسفة العقل وهو مركز المخيلة والإرادة والروية ولهذه النفس ميزة تلقي الأنوار الحدسية التي يمكنها الاتصال بالله .

ويرى المتصوفة أن الإنسان عالم أصغر (11) وهذا أيضاً يتفق مع رأي إخوان الصفا في كون الإنسان عالم أصغر وفي كون العالم إنسان أكبر . فالإنسان روح بسيطة وهذه الروح هي من العالم المطلق ومن عين الحقيقة وهذه الروح متصلة بالمادة والمادة بالنسبة له عدم فالإنسان دائماً يحن إلى أصله وهي الحقيقة التي هي بالواقع المعرفة ذاتها . والخير ذاته والجمال ذاته .

وينظر الإنسان إلى هذه الحقيقة لغاية الاتصال بها وعندما يتطهر من أدران العالم وترقى نفسه إلى النظر إلى العلى يجد أن غاية الإنسان في حياته أن يصل إلى الاتحاد بالله والفناء فيه . ونعني بالاتحاد بالله أن ما عناه الفلاسفة بعودة النفس الإنسانية إلى أصلها واندماجها بالنفس الكلية وهذه النظرة الأفلاطونية التي تضمنت عودة الروح إلى عالم المثل والاندماج به والوصول إلى الحياة الخالدة تحت سلطة مثال الخير أو بمقربة منه . ويعني الفناء زوال النفس بزوال الجسد وبذلك يكون الرد على ثنائية النفس أو تعددها لأن المتصوفة يصرون على أن النفس هي واحدة ولا يمكن أن تتعدد فالنفس الإنسانية ليست إلا الجزء الصادر عن النفس الكلية وانفصالها عنها هو انفصال مؤقت وبعودتها تشكل عودة الواحد إلى الواحد وليس الاثنين إلى الواحد .

ويرى بعض المتصوفة أن للنفس درجات أخرى ثلاث: درجة سفلى وهي السر وهو عبارة عن وجدان خلقي يمكنه التمييز بين الخير والشر . ودرجة وسطى هي الروح وهو عامل الفاعلية والحركة . ودرجة عليا وهي القلب وهو حلقة الاتصال بين الإنسان والله فإن جلال الدين الرومي :" هنا عالم وهناك عالم وأنا جالس علي عتبة العالمين " (12) .

وقال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (13) .

إذا نزل الروح الأمين على قلبي

فأودعني منه علوماً تقدست

تضعضع تركيبي وحن إلى الغيب

من الحدس والتخمين والظن والريب

ويقول ابن عربي أيضاً:"الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته. واعلم أن اكمل نشأة الإنسان إنما هي في الدنيا"(14) وكذلك يقول :"وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ونحن إن كنا موجودين فإنما وجودنا به". " فما وصفنا الباري بوصف إلا كنا أظهر الأشياء وهو عينها "(15) .

ويقول عن حالة الإنسان بعد الموت:"صورة الإنسان بعد الموت تتنوع بتنوع أحواله في الدنيا فكن على أحسن الحالات تكن على أحسن الصور"(16) .

أما في مجال الإنسان عالم أصغر فيقول ابن عربي:"فلما أوجد الله هذا الخليفة الإنسان على حسب ما أوجده قال له : أنت المرآة وبك ينظر إلى الموجودات وفيك ظهرت الأسماء والصفات . أنت الدليل عليّ وجهتك خليفة في عالمك تظهر فبهم بما أعطيتك تمدهم بأنواري تعذبهم بأسراري وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك"(17) .

فالإنسان عند المتصوفة في وجوده الأول يمثل الخلافة الإلهية في الأرض ومن الطبيعي أن تكون هذه الخلافة معنية بالتشبه بالخالق والطموح للاتحاد به فالإنسان منذ القديم كان هاجسه الخلود لأن الموت يشكل عملية القهر للإنسان والحيوان لعدم قدرة الإنسان على إدراك هذه المسألة . وعلى ما يبدو أن المتصوفة قد حلت مشكلة الخلود واعتبرتها مرتبطة بمشكلة الوجود الأول فلا خلود إلا بالعودة بعودة النفس إلى أصلها وهذه العودة تمثل الاتحاد والفناء بالله أي الفناء بالخلود لأن الله وحده هو الخالد الباقي ووحده الذي يحفظ للإنسان هذا الخلود فيه لأن الإنسان منه. جذوة منه فاضت نفساً واتصلت بالجسد و هي تسعى لتعود إلى النفس الكلية .

العالم بوجوده ـــ حقيقته ـــ مسألة التطور:

ليس للعالم وجود أو حقيقة برأي الصوفية وهو ضرب من الخيال وهو كالصورة في المرآة تعكس الموجود الحقيقي فيها ولكن الصورة فيها ليست موجوداً حقيقياً . قال ابن عربي: " أوقفني ربي بين يديه فقال : من أنت ؟ فقلت أنا العدم الظاهر " (18) .

وكان الله هو الموجود الوحيد وهو الوجود ولا شيء غيره ولم يصل الوجود الإنساني إلا بعد حالات متعددة من الفيض حتى تمخض هذا الفيض عن الوجود الإنساني . فالفيض الذي صدر عن الله مر بمراحل عديدة حتى وصل إلى الإنسان ولم يقف عند حد الإنسان وإنما ظل في حالة تطور حتى بلغ الإنسان الكامل والإنسان الكامل هو الخلقة التي تصل العالم الظاهر بالمطلق والوجود الإنساني يهدف إلى تحقيق السعادة وما الحياة إلا مرحلة اختبار للإنسان وهذا الاختبار يساعده في السير في طريق الحق .

قال جلال الدين الرومي:"ظهر الإنسان أول ما ظهر في عالم الجماد ثم ارتقى إلى عالم النبات ثم إلى عالم الحيوان ثم رفعه الباري تعالى إلى مصاف الإنسان وهو في كل مرحلة يفقد ذكرى المرحلة التي تقدمتها وهو سيرتفع أيضاً فوق مرتبته الحاضرة " (19) .

وقال الجامي:" متّ في عالم الجماد فنشأت في عالم النبات ومتّ في عالم النبات فنشأت في عالم الحيوان وخلعت الحيوان عني فأصبحت إنساناً فلماذا أخشى الموت وموتي في عالم الإنسان يرفعني إلى عالم الملائكة ثم إلى عالم لا يتصوره عقل بشر ثم أتحد باللامتناهي في الفناء كما كنت في البدء"(20) .

ونجد أن المتصوفة قد أخذوا نظرية التطور عن إخوان الصفا أيضاً حيث حدد إخوان الصفا عالم الموجودات إلى عالم المعادن الذي تطور ليرقى عالم التراب ثم عالم النبات الذي تطور وارتقى حتى بلغ عالم النبات ثم عالم الحيوان الذي تطور وارتقى حتى بلغ عالم الإنسان وعالم الإنسان إذا ما تطور وارتقى سيصل إلى عالم الملائكة . قال ابن سبعين : "الإنسان في العالم والعالم كله متماثل والمتماثل واحد مع مثله فالإنسان والعالم واحد"(21) .

الباطن والظاهر (التأويل) ووحدة الأديان :

القول بأن للشريعة ظاهراً وباطناً كان موضوع علم الكلام فالمعتزلة والشيعة هم أول من قالوا بالظاهر والباطن والمتصوفة قالوا أيضاً بالظاهر والباطن وكانوا بذلك متفقين مع غلاة الشيعة في ذلك وقد عمل الصوفيون جميعاً بعلم التأويل واستخدموا الرمز في تأويلهم ففي تفسير القرآن للشيخ محي الدين ابن عربي استخدم في تفسيره منهجاً جديداً في التفسير وهو الغوص في المعاني القرآنية وإن الظاهر الذي جاءت به الآيات جاء عاماً للجميع والحقيقة تختفي وراء هذا الظاهر وكانت الحروف والكلمات الحرفية تدل على الرموز القرآنية التي قصدها الله تعالى والتي لم تستطع العامة فهمها لأنها تشكل أسرار الدين الذي لا يعرفه إلا الراسخون بالعلم ممن وهبهم الله القدرة على التحليل وحباهم بالعرفان أن يقدّروا هذه الحقائق الخفية والتي تدل على قدرة الله على الإبداع . ويتفق المتصوفون مع الشيعة في أن الرسول الكريم قد أفضى لوصيه علي كرم الله وجهه بالعلم اللدني الإلهي وهو التأويل فقال ابن الفارض (22) :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً

عليٌّ بعلم ناله بالـوصية

وقال ابن عربي :" ليس في مستطاع أهل المعرفة إيصال شعورهم إلى غيرهم وغاية ما في هذا المستطاع هو الرمز عن تلك الظواهر لأولئك الذين أخذوا في ممارستهم"(23) .

والتأويل علم حصل عليه الصوفي بموهبة من الله يمن بها عليه ولا علاقة له بالجهد الشخصي ولا يستطيع كل إنسان الإلمام بعلم التأويل لأن الله لم يعمم هذا العلم وإنما خص به من يثق بأنهم يستطيعون إيصاله إلى أهل العلم وأن لديهم القدرة علي التكيف به كما أمر الله تعالى وكان السراج قد سمّى علم التأويل بعلم المستنبطات وذلك في كتابه اللمع حيث يقول :" المستنبطات ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل ظاهراً وباطناً والمتابعة لرسول الله (ص) ظاهراً وباطناً والعمل بها بظواهر هم وبواطنهم . فلما عملوا بما عملوا من ذلك ورثهم الله تعالى علم مالم يعلموا وهو علم الإشارة وعلم مواريث الأعمال الذي يكشف الله تعالى به لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله"(24) .

وإذا كان التأويل هو القاعدة الأساسية في التفكير الصوفي فإن للصوفية هدفاً آخر هو الدعوة إلى ديانة واحدة وهذه المسألة يتفقون أيضاً مع إخوان الصفا فيها حيث ذكر ابن تيميه أن بعض المتصوفين ثاروا علي الأنبياء عامة وعلى محمد خاصة لأنه " أظهر الفرق ودعا إليه وعاقب من لم يقل به" .

ولغولد تسيهر رأي في هذه الدعوة حيث يقول:" ومهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام السني تقديراً عالياً فلغالبيتهم نزعة مشتركة إلى محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان وعندهم أن هذه العقائد كلها لها نفس القيمة " (25) .

ويرى بعض النقاد للصوفية أنهم لم يميزوا بين جميع الأديان سماويها ووثنيها ولعل قول الحلاج يشير إلى ذلك (26) .

تفكرت في الأديان جداً محققاً

فلا تطلبن للمرء ديناً فإنــه

يطالبه أصل يعبر عنـده

فألفيتها أصلاً له شعب جما

يصد عن الأصل الوثيق وإنما

جميع المعالي والمعاني فيفهما

ولعل أبيات ابن عربي المشهورة في هذا المجال أكثر وضوحاً في جعل جميع الأديان على درجة واحدة في القرب أو البعد من الله تعالى حيث يقول(27):

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

وبيت لأوثان وكعبة طائـف

أدين بدين الحب أنى توجهت

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وألواح توراة وصحف لقرآن

ركائبه فالحب ديني وإيمـاني

فالصوفية دعوة إلى وحدة الأديان في دين إنساني واحد يجعل من الإنسان سيد هذا العالم لأنه يشكل في جوهره العالم الأصغر وفيه يتمثل العالم الأكبر (28) :

أتحسب أنك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الأكبر

قال حافظ الشيرازي : " لا تلم الاثنين والسبعين فرقة على منازعاتها لأنها لا ترى الحقيقة وإنما تطرق باب الخرافة " (29) وكتب نيكلسون عن ابن عربي يقول : "ويرى ابن عربي أن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس يرون الشمس الذي يعبدونه في الجماد يرونه جماداً والذين يعبدونه وجوداً صمدانياً ليس كمثله شيء يرون مالا مثيل له . فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل فتكفر في البقية . فإن وصلت نفسك فقدت خيراً كثيراً. لا بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح في الأمر . والله وهو موجود في كل زمان ومكان قادر على كل شيء لا تحده عقيدة واحدة (30) :

وأكثر من ذلك وضوحاً ودعوة لهدم كل الحدود التي تفرق بين الأديان من أجل إقامة الدين الواحد ما قاله أبو سعيد أبو الخير لصديقه ابن سينا: " ما دامت المساجد والمدارس لم تهدم هدماً تاماً فسوف لا ينجز الدراويش عملهم وما دام الكفر والإيمان لم يتشابها ولم يتماثلا تماماً فما من رجل يكون صحيح الإيمان والإسلام "(31) .

(غولد نسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام) .

كان هذا الرأي الصوفي من الآراء التي جرت على الصوفيين سلسلة من الانتقادات من خصومهم الذين رموهم بالكفر والإلحاد والزندقة وكان ابن تيميه أشد المنتقدين لهم . وقد نسب بعض النقد إلى

أئمة الشيعة حيث استنتج لوي ماسينيون أن الإمام علي بن زين العابدين هاجم التصوف لقوله منتقداً الحسن البصري :" إن الله خلق العباد ففوض إليهم أمورهم " ولكن هذا رأي انفرد فيه ماسينون كما أنه نسب إلى الإمام جعفر الصادق عندما سئل عن أبي هاشم الكوفي الصوفي قوله:" إنه كان فاسد العقيدة جداً وهو الذي ابتدع مذهباً يقال له التصوف وجعله مقر العقيدة الخبيثة"(32) .

(سفينة بحار الأنوار) وذكر أيضاً أن الإمام الرضا قال : "لا يقول بالتصوف أحد إلا لخدعة أو ضلالة أو حماقة . وأما من سمى نفسه صوفياً للتقية فلا إثم عليه " (33) .

ونحن نفهم من معنى القولين أن النقد ليس يقصد التصوف نفسه وإنما يقصد بعض المتصوفين الذين بدؤوا يشرحون الدين ويفسرونه تفسيراً مخالفاً للعقائد الدينية السليمة . ولكن الحافظ أبو بكر الخطيب في " تاريخ بغداد" فيقول : " وقد تنازع في طريقهم فطائفةٌ ذمّت الصوفية والتصوف وقالوا : أنهم مبتدعون خارجون عن السنة وطائفة غلت فجعلت طريقهم أفضل الطرق " (34) ثم يوضح ذلك فيقول:"والصواب أنهم يجتهدون في طاعة الله فمنهم المذنب والتقي وقد صارت الصوفية ثلاث طبقات: صوفية الحقائق . وصوفية الأرزاق.وصوفية الرسوم فأما صوفية الأرزاق فهم الذين وقفت عليهم الخوانق والوقوف فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق وأما صوفية الرسوم فمنهم المقصود ون المقتصرون على التشبه بهم في اللباس والآداب الوضعية فهم بمنـزلة الذي يقتصر على زي أهل العلم"(35) .

ولكن رغم ذلك فإن ابن تيميه يدافع عن ابن عربي وبعض الصوفية في كراماتهم ورياضاتهم .

الفناء ــ والبقاء ــ والتجلي الإلهي ــ الإشراق :

تساءل الإنسان منذ القديم عن البقاء وعن الفناء وفي التجربة الإنسانية وصل إلى القول بأن كل مادي لابد فانٍ وكل روحاني فهو باقٍ وهذه الفكرة تنسجم مع الفلسفة الأفلاطونية التي اعتبرت أن عالم المثل هو عالم البقاء أما عالمنا هذا فهو عالم الكون والفساد وعالم الفناء. ولكن السؤال المحير الذي بقي الإنسان حائراً فيه هو المصير الإنساني فالفلسفة المادية اعتبرت أن الإنسان جاء من العدم ويعود بعد موته إلى العدم فلا خلود للفرد وليس من حياة بعد الموت فالموت يعني الفناء ولكن للصوفية رأيٍ في هذه المسألة ينسجم مع نظرتها للوجود ولوحدانية الوجود والمطلق . فلا تعتبر الصوفية فرقاً بين الله والعالم لأن فكرة الصدور أو الفيض التي آمنت بها الصوفية والتي تدل على أن الله أبدع العالم بطريقة الفيض والعالم صدر عنه فليس هناك من فرق بين الأصل وما صدر عن الأصل . وإنه يشكل مثل الصورة والمرآة فالصورة في المرآة هي العالم والجسم الماثل أمام المرآة هو المطلق .

لقد أصدر الله العالم بشكل نور انبعث من ذاته فكانت الهيولى الأولى التي تحولت إلى صورة العالم . فالغزالي مثلاً يرى أن الله يقذف في القلب نوراً وبدون هذا النور تتعذر معرفة الخالق من قبل الإنسان وهذا النور هو جزء من نور الله وهذا الرأي يعتمد على آية النور القرآنية : " الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء " (36) . وهذه الآية تعطي صورة عن القدرة الإلهية في الإبداع وبطريق النور وتسمح للمتأولين تأويل مذهب الفيض أو الصدور فالنور هو نور الخالق

الذي ينير الكون وينفذ إلى قلب الإنسان فيطلعه علي حقائق هذا النور ويبين له أن مصدره هو المصدر الأول الذي أبدع كل نور وأنار الظلمة منه .

وهذا النور الذي ذكره يوحنا الرسول في إنجيله حيث يقول فيه : " في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله . فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه . كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى العالم . كان في العالم والعالم به كون والعالم لم يعرفه " (37) . وهذا هو شهاب الدين السهروردي يذكر يوحنا الرسول في " هياكل النور " ويذكر المجوسية أيضاً فيقول مناشداً الحق : " ارفع ذكر النور وانصر أهل النور وارشد النور إلى النور " (38) . ويقابل النور عند السهروردي البرازخ وهي عالم الأجسام وهي الظلمة. والنور الأزلي هو الخالق وهو المعشوق قال السهروردي : " هو نور قاهر وهو سببه وممده وواسطة بينه وبين الأول تعالى من لدنه يشاهد جلاله " (39) و" من جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض أنفسنا ومكملها الكمالات العلمية وروح القدس المسمى عند الحكماء والعقل الفعال " (40) . (هياكل النور : السهروردي) .

وإذا كان السهروردي قد أخذ بمبدأ النور والظلمة بهذه الكيفية الازدواجية فرمز للروحاني بالنور وللمادي بالظلمة وللعقول بالأنوار ولعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة وللنفوس بالأنوار المدبرة وللأجسام بالبرازخ وإلى الله بنور الأنوار فالنور هو مبدأ الوجود ومبدأ لكل وجود وكل ما عداه فهو حادث وممكن ومفتقر إليه فهو القديم والواجب والقادر والغني والكامل والجميل وغير ذلك من الأسماء التي علمها لآدم . قال السهروردي "إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا شيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف " (41) .

أما في مجال الفناء فيرى المتصوفة أن الفناء دائماً بالنسبة للإنسان العارف يكره في ما يعرف أي فناء النور بالنور القاهر وفناء كل الأنوار بنور الأنوار. وقد قال السهروردي في رسالته"صغير سيمرغ":" فطالما كان الناس مقتصرين علي المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف وهذه الحال تعد من الشرك المقنع . كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يغني فيها معرفته في العارف لأن الذي يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرف لا يزال في حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها " (42) .

ويرى أبو يزيد البسطامي رأياً صوفياً مماثلاً لرأي السهروردي ويعتبر البسطامي أول القائلين بفكرة الفناء حيث أصبح بعد ذلك مذهباً ملتصقاً بالصوفية قال البسطامي :" طلقت الدنيا ثلاثاً ثلاثاً بتاتاً لا رجعة فيها وصرت إلى ربي وحدي فناديته بالاستغاثة إلهي أدعوك دعاء من لم يبق له غيرك فلما عرف صدق الدعاء من قلبي والاياس من نفسي كان أول ما ورد علي من إجابة هذا الدعاء أن أنساني نفسي بالكلية ونصب الخلائق بين يدي مع إعراضي عنهم " (43) .

ولكن الفناء عند الصوفية على درجات فيرى السهروردي أن الفناء نوعان : فناء ظاهر وفناء باطن :" فأما الفناء الظاهر فهو أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الأفعال ويسلب عن العبد اختياره وإرادته فلا يرى لنفسه ولغيره فعلاً إلا بالحق ثم يأخذ في المعاملة من الله تعالى بحسبه حتى سمعت أن بعض من أقيم في هذا المقام من الفناء كان يبقى أياماً لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجرد له فعل الحق فيه .. والفناء الباطن أن يكاشف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة آثار عظمة

الذات فيستولي على باطنه أمر الحق حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس وليس من ضرورة الفناء أن يغيب إحساسه وقد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص" (44) .

وقلنا أن هناك ربطاً بين الفناء والبقاء لأنه لا بقاء بدون فناء وهذه المسألة أكد عليها الإسلام في مسألة البعث والخلود في الحياة الآخرة خلود في الجنة وخلود في النار . وكان العطار قد قال:" قلت هاأنذا قد فنيت . قال كذلك منحتك البقاء . حين ترى نفسك عدماً أهبك وجوداً لا يتصور." وهذا الوجود الثاني يختلف عن الوجود الأول فالوجود الأول وجود مؤقت أما الوجود الثاني فوجود دائم . قال العطار : أفنيت نفسي منذ زمن بعيد فإن أحيى من بعد فذلك وجود آخر " (45) .

وإذا قارنا بين الفناء عند الصوفية والفناء في حالة النيرفانا لماوجدنا فرقاً كبيراً بين الفناءين فكلاهما فناء من أجل الوجود الحقيقي وعلى ما يبدو أن التأثير من مبدأ النيرفانا في التصوف بادٍ ويعطينا دليلاً آخر على أن مصادر التصوف كانت مصادر متعددة حيث أن هذه المصادر لا تشكل نقطة ضعف في مذهب التصوف بقدر ما تشكل نقطة قوة فيه لأن التيار الثقافي الإنساني تيار متعدد الجوانب ومتشعب الثقافات وليس غريباً أن تجتمع ثقافات الشرق بثقافات الغرب لتشكل حلة ثقافية منسجمة ما دام هدفها الإنسان وهكذا نلاحظ أيضاً أن الفناء لم يكن فناءً سلبياً الهدف منه العدم عند المتصوفة وإنما هو فناء إيجابي هدفه الاتحاد بالذات العارفة أو بالذات الإلهية ولكي يصل المتصوف إلى الجذب لا بد من حالات تؤدي إلى الجذب وهي تتضمن السماع والذكر والرقص. وكلها ذات أصل وهو السماع . وقد وضح الغزالي في كتابه " إحياء علوم الدين" حيث يقول:" الحمد لله الذي أحرق قلوب أوليائه بنار حبه . فلم يروا في الكونين شيئاً سواه ... إن سنحت لأبصارهم صورة عبرت إلى المصور بصائرهم وإن قرعت أسماعهم نغمة سبقت إلى المحبوب سرائرهم وإن ورد عليهم صوت مزعج أو مغلق أو مطرب أو محزن أو مبهج أو مشوق لم يكن انزعاجهم إلا إليه ولا هربهم إلا به ولا قلقهم إلا عليه ولا حزنهم إلا فيه ولا شوقهم إلا إلى ما لديه منه سماعهم وإليه استماعهم " (46) .

ويقول أيضاً :" اعلم أن السماع هو أول الأمر ويثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد ويثمر الوجد تحريك الأطراف إما بحركة غير موزونة فتسمى التصفيق والرقص " (47) .

أما القول بأن الفناء من أجل الاتحاد بالله تعالى فقد غالى بعض الصوفية في ذلك وشطحوا كثيراً لدرجة أنهم بدوا وكأنهم خرجوا عن تعاليم الإسلام مما جعل العامة من المسلمين لاتهامهم بالكفر والزندقة والخروج عن الطاعة الإلهية . فالحلاج هو الذي رأى أن الإنسان من أصل إلهي وأنه فوق الملائكة شأناً ولولا ذلك لما أمرهم الله سبحانه بالسجود لآدم:"وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين" (48) .

والبسطامي يقول : " سبحاني سبحاني " وقال أبو يزيد البسطامي في مجال الاتحاد والفناء : " لم أزل أجول في ميدان التوحيد حتى خرجت إلى دار التفريد ثم لم أزل أجول في دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومة فشربت بكأسه شربة لا أظمأن من ذكره بعدها أبداً " (49) .

وإن المعرفة الصوفية سنفرد لها بحثاً لأن نظرية المعرفة عند المتصوفة من أهم ما يقال في فكر الصوفية ولأبي يزيد البسطامي رأي في أن المعرفة مرتبطة بمعرفة الله وأن الإنسان إذا لم تتحقق له هذه المعرفة ضج ضجيجاً جعله يفلت من حياته ويتمنى الزوال والفناء. قال البسطامي :" إن لله

خواصّاً من عباده لو حجبهم في الجنة عن رؤيتهم لاستغاثوا بالخروج من الجنة كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار " (50) .

فأخصّاء الله هم أولياؤه الذين لا يستطيعون العيش خارج معرفته وقد نقل إبراهيم الهروي عن أبي يزيد البسطامي قوله:" أولياء الله مخدرون معه في مجال الإنس له لا يراهم أحد في الدنيا والآخرة إلا من كان محرماً لهم وأما غيرهم فلا إلا منتقبين من وراء حجبهم " (51) .

وكان قد قرأ أحدهم أمامه أي أمام أبي يزيد " يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا " (52) .

فهاج ثم قال :" من كان عنده فلا يحتاج أن يحشر لأنه جليسه أبداً"(53).

نظرية المعرفة عند الصوفية:

المعرفة عند الصوفية من أهم آرائهم وهي تنسجم مع نظرتهم العامة للحياة والوجود والكون فهم لا ينكرون تلقي المعرفة عن طريق الحواس وعن طريق المحاكمة العقلية ويفرد أكثرهم أبحاثاً عن نهج توفيقي أيضاً بين المنهج الأفلاطوني والمنهج الأرسطي في المعرفة شأنهم في ذلك شأن الفلاسفة العرب جميعاً والذين اعتبروا أنفسهم من أتباع الفلسفة المشائية وشرحها المتمثل في الأفلاطونية الحديثة . فالسهروردي ذكر تقسيم العقول إلى عشرة عقول وإن كان قد وصف هذه العقول بأنها أنوار فاضت عن الله أو عن العقل الأول وأن لعقل فلك القمر أو العقل العاشر علاقة وثيقة بالعقل الإنساني . وأن هذه الأنوار كلها تعود إلى نور الأنوار الذي هو العقل الأول الذي هو بمثابة الله الذي أصدر كل هذه الأنوار وكل هذه العقول وصدرت عنه بطريق الفيض . وهكذا يتفق السهروردي وابن سبعين وابن عربي مع الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا في أن المعرفة العقلية هي الطريقة التي ذكرها الفلاسفة ولكنها ليست المعرفة الوحيدة حيث أن نظرية الفيض نفسها أو نظرية الأنوار عند السهروردي تؤدي إلى نظرية جديدة في المعرفة تجعل العقل في معرفته أقل قدرة على كشف الحقائق من القلب. وهكذا نجد أن المتصوفة تضعف ثقتها بالعقل . والنفس عندهم ثلاث درجات : السر والروح والقلب . وهذه الدرجات معنوية وليست مادية فالغزالي يحاول أن يشرح معنى القلب فيقول:" إنه لا يعني اللحم والدم بل يعني سراً لطيفاً له إلى القلب الظاهر نسبة خفية وراءها سر الروح الذي هو من الله " (54) وذكر القشيري في رسالته : " أن القلب محل المعارف " (55) .

فالعقل لا شك أنه آلة المعرفة والعقل يستطيع إدراك الحقائق الظاهرة ولكنه لا يستطيع إدراك الحقائق الخفية . يقول فريد الدين العطار:" ذهبنا وراء العقل والفهم . العقل لا يجدي عليك إنما يأتي إليك بما يأتي به غربال من بئر . إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى علي المعرفة الإلهية " (56) .

ويؤكد العطار أن العقل لا يدرك الله ولا يستطيع الوصول في معرفته إليه فيقول في رسالته " منطق الطير":" الله لا يدرك بالقياس لأنه ليس كمثله شيء. فلا يعلمه إلا نفسه وإن حاول العقل أن يتصوره فإنما يتصور العقل نفسه " (57) .

وهكذا نجد أن لدى الصوفية طريقين للمعرفة : طريق حسي عقلي يستخدمه الإنسان لإدراك الأشياء وإدراك العالم الخارجي وللحواس الخمس أثر رئيسي في إدراكه ومعرفته فإذا اعتبرنا أن الإحساس ينقل للإنسان صورة العالم الخارجي وصور الأشياء فإن العقل يستطيع عن طريق قدرته

على إدراك هذه الأشياء أن يعرف هذه الأشياء وماهيتها وكيفية استخدامها . وإن كان الفلاسفة المشاؤون قد ذكروا أن العقل وحده القادر على إدراك الأشياء وما وراء الأشياء بالطرق المنطقية والقياسات العقلية . فلا بد من ملكة أخرى أكثر قدرة من العقل يستطيع العارف أن يستخدمها لإدراك الحقائق الخفية والتي لا يستطيع العقل كأداة من أدوات المعرفة إدراكها . هذه الملكة هي القلب .

وهكذا قسم ابن عربي العلوم إلى ثلاثة أنواع : علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار . فعلم العقل يحصل من نظر ودليل وعلم الأحوال لا يحده عقل ولا يحصل إلا بالذوق أو المشاهدة ولا يمكن إن يعرف حقيقته إلا من اتصف به وتذوقه . وعلم الأسرار فوق طور العقل وإدراكه وهو علم المتصوفة أو العلم اللدني وهو العلم الذي يؤتيه الله من يشاء . وأعلى المعارف في رأي ابن عربي معرفة الله وهذه المعرفة لا تأتي عن طريق العقل : " فالعقل لا يدرك الله لأن العقل البشري يعلم ويدرك ما بينه مشاركة في النوع أو الجنس أو الطبيعة وإنما يدرك الله بالقلب والكشف والوحي " (58).

يقول عبد الحكيم حسان في كتابه (التصوف في الشعر العربي) : "معرفة الصوفية على الذوق والانجذاب نحو موضوع المعرفة والاتصال به اتصالاً روحياً وليس في هذا المنهج الصوفي الذوقي أي عنصر عقلي وإن كان يستطيع أن يتزاوج من العناصر العقلية " (59) .

ويرى البسطامي أن هناك نوعين من السلوك الصوفي : سلوك نظري وسلوك عملي يقول أبو زيد : " المعرفة في ذات الحق جهل والعلم في حقيقة المعرفة جناية والإشارة من المشير شرك في الإشارة والعارف همه ما يأمله والزاهد همه ما يأكله وطوبى لمن كان همه هماً واحداً ولم يشغل قلبه بما رأت عيناه وسمعت أذناه ومن عرف الله فإنه يزهد في كل شيء يشغله عنه"(60) .

ونتابع مع البسطامي رأيه مع المعرفة الصوفية التي تتركز معظمها في معرفة الله فيقول :"أشد المحجوبين عن الله ثلاثة : فأولهم الزاهد بزهده وثانيهما العبّاد بعبادته والثالث العالم بعلمه . الزاهد مسكين لأنه ألبس زهده وجرى به في ميدان الزهاد ولم يعلم المسكين أن الدنيا كلها سماها الله قليلاً فكم ملك من القليل وفي كم زهد مما ملك ؟ والزاهد هو الذي يلحظ إليه بلحظة فيبقى عنده ثم لا ترجع نظرته إلى غيره ولا إلى نفسه . وأما العابد فهو الذي يرى منّة الله عليه بالعبادة أكثر من العبادة حتى تعرض عبادته المنة . وأما العالم فهو علم أن جميع ما أبدى الله من العلم سطر واحد من اللوح المحفوظ فكم علم هذا العالم من ذلك السطر وكم عمل فيما علم " (61) .

ونرى أن البسطامي لا يعتبر السلوك الزهدي كافياً للوصول إلى الحقيقة الإلهية لأن المعتكف لا يرى الحق من خلال اعتكافه لأن غاية الحياة وغاية المعرفة هي الوصول إلى الحق وتربية الناس وتدريبهم في الوصول . ونرى أن البسطامي يمثل الاعتدال في التصوف حيث لا يعتبر أن التصوف مجرد مظاهر وألبسة صوفية ومرقعات وبعد عن العالم فإذا كان هذا السلوك يعتبر مظهراً فقط فهولا يؤدي إلى المعرفة الحقيقية ولا يؤدي إلى معرفة الخالق .

فالمعرفة تعني تجاوز كل ذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة الإلهية هذه الحقيقة السرمدية التي لا يمكن تجاوزها لأنها الحد الطبيعي الذي تقف عنده المعرفة فمعرفة الله هي كل معرفة . وأساس كل بحث عن الحقيقة وهذه مهمة الفلسفة الصوفية .

ولنقرأ المعرفة عند الجنيد فأبو القاسم الجنيد الذي عاصر الحلاج كان يعرف كيف تحصل المعرفة فهو يشير إلى " فاصلة من الزمن كافية للتفريق بين الوحشة والأنس في كلتا الحالتين فهو يستوحش بالوجد مهما قصر لأنه يفصله عن حبيبه ويأنس بالفناء لأنه فناء الشهود على خلاف غيره من المتصوفة الذين يخفون لمجرد رؤية الوجد " (62) . وإن " أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه والمحدث كيف كان أحدثه وكيف أوّله وكيف أحدث بعد موته فيعرف صفة الخالق من المخلوق وصفة القديم من المحدث فيعرف المربوب ربه والمصنوع صانعه والعبد الضعيف سيده فيعبده ويوحده ويعظمه ويدل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لما استوجبه ولم يضف الخلق في تدبيره إلا إلى وليه " (63) .

وإذا تساءلنا عن المعرفة الصوفية في معرفة واجب الوجود وتخليصه من الكثرة والقسمة والانفعال فنرى رأي (الجنيد) في ذلك في التوحيد وفي أن القلب هو المعني في معرفة واجب الوجود يقول الجنيد : " التوحيد هو علمك واقرارك بأن الله فرد في أوليته وأزليته لا ثاني معه ولا شيء يفعل فعله وأفعاله التي أخلصها لنفسه أن يعلم أن ليس شيء يضر ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع ولا يستقيم لا يبري ولا يرفع ولا يضع ولا يخلق ولا يرزق ولا يميت ولا يحيي ولا يسكن ولا يحرك غيره جل جلاله وإن التوحيد إذا تم تمت المحبة والتوكل وسمي يقيناً فالتوكل عمل القلب والتوحيد قول العبد فإذا عرف القلب التوحيد وفعل ما عرف فقد تم " (64) .

ويوضح الجنيد أصول المعرفة عامها وخاصها فيقول : " المعرفة من الخاصة والعامة هي معرفة واحدة لأن المعروف بها واحد ولكن لها أولى وأعلى . فالخاصة في أعلاها وإن كان لا يبلغ منها غاية ولا نهاية إذ لا غاية للمعروف عند العارفين وكيف تحيط المعرفة بمن لا تلحقه الفكرة ولا تحيط به العقول ولا تتوهمه الأذهان ولا تكيفه الرؤية. وأعلم خلقه به أشدهم اقراراً بالعجز عن إدراك عظمته أو تكشف ذاته لمعرفتهم بعجزهم عن إدراك من لا شيء مثله . إذ هو القديم وما سواه محدث وإذ هو الأزلي وغيره المبدأ وإذ هو الإله وما سواه مألوه وإذ هو القوي من غير مقوٍ . وكل قوي فبقوته قوي . وإذ هو العالم من غير معلم ولا فائدة استفادها من غيره وكل علم فبعلمه علم . سبحانه الأول من غير بداية والباقي إلى غير نهاية ولا يستحق هذا الوصف غيره ولا يليق بسواه . فأهل الخاصة من أوليائه في أعلى المعرفة من غبر أن يبلغوا منها غاية ولا نهاية والعامة من المؤمنين في أولها ولها شواهد ودلائل من العارفين على أعلاها وعلى أدناها " (65) .

وهو إذ يقارن بين المعرفة العامة والمعرفة الخاصة فإنه يفضل المعرفة الخاصة على المعرفة العامة فالله في نظر الخاصة العظيم القادر والجليل القدر والنافذ العلم والمحيط بكل علم ومصدر الجود والكرم . فعظم في نظرهم وقلوبهم قدره وقدر جلالته وهيبته ونفاذ قدرته وأليم عذابه وجزيل ثوابه وشدة بطشه وكثرة إحسانه ونعمه ورحمته ورأفته . وكرمه وجوده بجنته . وهو إذ يصف الله بجميع الكمالات منطلقاً من التعريف بالله أي معرفته هذه المعرفة الجلية الخاصة والتي تختلف عن المعرفة العامة التي لا تعرف الله بهذا الوضوح وهذا الجلاء وتعتبر الله مصدر الحاجات والرغبات والعذاب أيضاً . فالجنيد يستمر بعرض نظرية المعرفة عنده والتي تلائم النظرية الصوفية بشكل عام . فالصوفية اعتبرت نفسها الخاصة التي عرفت الله واختصت به وتميزت عن العامة والجنيد يصف الخاصة :" ما استقر في قلوبهم من عظيم المعرفة بعظيم قدره وقدر وقدر ثوابه وعقابه " وهو يسميهم " أهل الخاصة من أوليائهم " والواحد منهم يكون " مجلاً هائباً راهباً راجياً مشتاقاً

ورعاً باكياً حزيناً خاضعاً متذللاً فلما ظهرت منه هذه الأخلاق عرف المسلمون أنهم بالله أعرف وأعلم من عوام المسلمين " (66) .

نستخلص أن الفرق بين معرفة العامة ومعرفة الخاصة فرق بالدرجة وأن العارف من بين العامة لكي يرتقي إلى درجة المعرفة الخاصة لا بد أن يرتقي سلم الدرجات وهذا سلم المعرفة الدليل الوجودي الذي أشار اليه أرسطو والكلاميون بحججهم وهذا يحتاج أيضاً إلى عمل السر بدلاً من عمل العلانية : " من عمل لله عملاً فأسره فقد أحب أن ينفرد لله عز وجل بعلم ذلك العمل منه ومعناه إن يستغني بعلم الله في عمله عن غيره وإذا استغنى القلب بعلم الله أخلص العمل فيه ولم يعرج على من دونه فإذا علم جعل ذكره بصدق قصد العبد اليه وحده وسقط عن ذكر من دونه فإذا علم جعل ذكره بصدق قصد العبد إليه وحده وسقط عن ذكر من دونه أثبت ذلك في أعمال الخالصين الصالحين المؤثرين لله على من سواه وجازاهم الله بعلمه بصدقه من الثواب سبعين ضعفاً على ما عمل من لا يحل محله " ويصف الجنيد أحوال الخاصة وأوضاعهم بالنسبة لله ويركز في وصفهم على الأحوال الخاصة بكل مريد صوفي يتجه إلى الله بقصد التقرب منه ومعرفته فهو بذلك ينال الحظوة عنده فيقول في وصفهم : " إنك إذا نظرت إليهم تر أرواحاً تتردد في أجساد قد أذبلتها الخشية وذللتها الخدمة وتسربلها الحياء وجمعها القرب وأسكنها الوقار وأنطقها الحذار . أنيسها الخلوة وحديثها الفكرة وشعارها الذكر شغلها بالله متصل وعن غيره منفصل لا تتلقى قادماً ولا تشيع ظاعناً . غذاؤها الجوع والظمأ وراحتها التوكل وكنزها الثقة بالله ومعولها الاعتماد ودواؤها الصبر وقرينها الرضا " (67) .

وكان الحلاج وهو الذي عاصر الجنيد وتأثر به الجنيد تأثراً كبيراً وحضر مشاهداً لحظة إعدام الحلاج فكان هذا الأثر درساً للجنيد بأن يتصرف بحذر وأن يقول ما يرضي العامة مع مراعاة السلوك الخاص الذي يسلكه العارف بينه وبين من يحب ولذا فإن الجنيد اعتبر أن الحلاج أخطأ في كشف سر ما أخفى فكان عقابه من العامة اشد وقعاً وإن كان الحلاج يعتبر أن حالة الفناء هي حالة كان يطلبها باستمرار حتى تحققت لأن هذا الفناء فيه لقاء الحبيب و الفناء فيه والاتحاد فيه . ولنستمع إلى الحلاج وهو يصف لنا حالة الحب التي أخذت قلبه وسلبته إرادته بحيث تندمج هذه الإرادة بالإرادة العليا . فالحلاج يقول : " أنا بما وجدت من روائح نسيم حبك يا الله وعواطر قلبك أستحقر الراسيات واستخف الأرضين والسموات وبحقك لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي وبطرفة من أجر أنفاسي لما اشتريتها . ولو عرضت علي النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من استتارك مني . فاعفُ عن الخلق ولا تعف عني وارحمهم ولا ترحمني فلا أخاصمك لنفسي ولا أسألك بحقي"(68). والحلاج هو القائل أيضاً (69) :

مواجيد حق أوجد الحق كلـها

وما الوجد إلا خطرة ثم نظـرة

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت

وإن عجزت عنها فهوم الأكابر

تنشي لهيباً بـين تلك السـرائر

ثلاثة أحوال لأهل البصـائر

ولعل السهروردي قال أيضاً في كتابه " هياكل النور " : " والنفس هي القائم دلت على الحي بذاته القيوم الوجود الظاهر وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلائق الأجرام وهو محتجب لشدة ظهوره . " (70) وهذا يعتبره السهروردي استدلال أول على وجود الله وهو ينسجم مع المشائيين الإسلاميين ومع المدرسة الأفلاطونية الحديثة وهو ينفي عن الله الازدواجية أو الإثنينية فالله هو الواحد يقول السهروردي : " إذا كان هناك واجبا الوجود لزم أن يتميز أحدهما عن الآخر وما يتوقف منهما على شيء ما يكون ممكن الوجود ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما يميز أحدهما عن الآخر إذ المعقول أنهما يصبحان شيئاً واحداً " . فهو ينفي أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد فهو الواحد الذي لا يتكثر وينفي عنه أيضاً كل صفة يقول السهروردي في التلويحات : " إن من المعقول قسمين: ذات كمالها بنفسها وذات فرض أن جميع ما للأولى بنفسها فلها من الصفات : والأولى أتم لعدم افتقارها في كمال إلى زايد . فالمتجردة عن الصفات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ماللمحفوفة بل أكثر فهي أكمل " (71) .

ولكنه إذ ينفي عن الله الصفات من جهة فإنه من جهة ثانية يضيف اليه صفات أخرى يدعوها صفات إضافية فيقول : " لله صفات إضافية لا صفات يلزمها الإضافة وله صفات سلبية كالقدوسية والأحدية وهي سلوب لعوارض وقسمة لا تخل بوحدانيته عز سلطانه . " فالحق لا ند له ولا صد له ولا ينسب إلى أين : " وله الجلال الأعلى والكمال الأتم والشرف الأعظم والنور الأشد وليس بعرض ولا بجوهر لاحتياج كل المخصص " (72) .

نكتفي بهذا القدر من عرضٍ لرأي المتصوفة في الذات الإلهية وفي الفناء بها والاتحاد بها أيضاً مع شواهدنا الكافية من أقوال المتصوفة الذين قالوا بها وسنتحدث عن رأيهم في وحدة الوجود فقد كنا ذكرنا بعضاً من نظرتهم إلى الوجود ولكن الرأي في وحدة الوجود والحلول أهم رأي أخذت فيه المتصوفة وكان له الأثر الكبير في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي رغم أن بعض الفقهاء هاجموا المتصوفة وقالوا بشكل واضح أن فكرة وحدة الوجود والحلول ليستا من الإسلام ولا يمكن اعتبارهما فكرتين تمتان بصلة إلى الإسلام .

وحدة الوجود والحلول :

ذكرنا أن المتصوفة تصورت الوجود بأنه واحد وبأن أصل الوجود هو الجوهر الروحاني الخالص وهو الله وهو في ذاته وصفاته لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتعدد وانه أبدع العالم إبداعاً وخلقاً بطريقة الفيض أو الصدور لأن الخلق المادي الذي يتصوره الظاهريون تحديد للذات الإلهية في المكان والزمان وبما أن الإسلام يؤكد على أن الله فوق الزمان وفوق المكان . لا يحده زمان ولا يحده مكان لذا فإن الله أبدع العالم والكون بفيض عن ذاته . وأول فيض لما ذكر الفلاسفة منذ الفلسفة الأولى عند العرب كانت النفس الكلية التي بدأ عنها الفيض وبدأت العقول تصدر عنها عقلاً إثر آخر حتى وصلنا إلى العقل الإنساني الذي اتصل بالهيولى والهيولى هذه كانت أيضاً فيضاً عن الهيولى الأولى التي فاضت عن النفس الكلية أيضاً وبذلك نرى أن منظومة العالم صدرت بالتواتر عن الذات الإلهية .

أخذ المتصوفة هذا الرأي عمن سبقهم من الفلاسفة كالفارابي والكندي وابن سينا وإخوان الصفا ولم يعترض المتكلمون الأوائل على هذا الرأي فكان المعتزلة يقولون بمثله . ويرون أن الله هو العقل الخالص الذي أبدع الكون دون أن يحدده الكون في الزمان أو في المكان فالله الروح الخالص الذي لا يمكن وصفه بأي صفة مادية ولا يمكن أن يكون له حد أو صفة لأنه موجود واجب بذاته حر بذاته مريد بذلاته . وكان هذا الرأي مشتركاً بين المعتزلة وإخوان الصفاء وبقية الفلاسفة .

ولكن المتصوفة الذين أخذوا فكرة الواحد الذي لا ينقسم ولا يتجزأ واعتبروا أن لا حل في وصف الله إلا أنه تجلى أو حل في هذا العالم . فالعالم عندهم ليس شيئاً خارجاً عن الله والله ليس شيئاً خارجاً عن العالم وإنما علاقة الله بالعالم هي علاقة الواحد بنفسه علاقة الواحد بذاته . وهذه الفكرة هي وحدة الوجود التي قال بها المتصوفة جميعاً دون استثناء وكان البعض قد استخدم التقية فنفاها عنهم قولاً ومارسها عملاً فابن عربي الذي نفاها مراراً ومن ناحية أخرى كان يقول بها وكتابه فصوص الحكم شاهدٌ على أن ابن عربي كان يؤمن إيماناً صادقاً في مبدأ وحدة الوجود .

إذاً يمكن القول أن مبدأ وحدة الوجود يوحد بين الله والعالم ويرى أن الجوهر الروحاني الذي هو صفة الله الأساسية هو أصل وجود العالم ويرى الصوفية أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد نفسه فالعالم والله شيء واحد أراد أن يتجلى الله فتجلى بالعالم . أي حل به . لذا فإن أكثر المتصوفة يصرحون أنه لا وجود غير الله وهم يعتمدون على الآية " أينما اتجهتم فثم وجه الله " (73) والآية التي تقول " هو الباطن والظاهر " (74) وجاء في شرح هياكل النور الكتاب الذي ألفه السهروردي يقول الشارح فيه وبقصد السهروردي نفسه : " ثم يعرض لنظرية وحدة الوجود أو النفوس ويبطل دعواهم ويرى أن خطأهم راجع إلى أنهم لما رأوا أن النفس فيض أو نور من الله قالوا أنها جزء منه وأنها متحدة معه مع أنها وهو شيء واحد وهذا خطأ محض إذ كيف تخضع الذات الإلهية إلى شهوات البدن وبلياته . " (75) .

وتوضح الصوفية أن الوجود الممكن لا يمكن أن يوجد إذا لم يوجد الوجود الممكن الأشرف وهذا الممكن الأشرف لا بد أن يكون للوجود أصل وهو الوجود الخير فلا وجود لوجود دون إن يكون له أصل أفضل وأجمل وأشرف وأكثر خيراً ويتأكد المعنى عندما يقولون أن الوجود الأقل رتبة نفسه يشير إلى الوجود الأكثر رتبة . وهكذا يقول السهروردي : " وإذا كان الجوهر العقلي أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها ولما كانت الأثيريات أشرف من العنصريات يجب أن تكون حاصلة

قبلها بضرب من العيلة وإجمال هذا لإمام الباحثين أرسطو من إشارة أشار إليها في كتاب (السماء والعالم) ويعني بها انه يجب أن يعتقد بالعلويات ما هو الأكرم لها والأشرف" .

ونفهم من ذلك أن السهروردي وجميع الصوفية تقريباً يرون في نظرية الصدور قضايا أساسية :

1ً _ الواحد في الحقيقة لا يصدر عنه إلا الواحد . وهذا ناجم عن أن نور الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلماني بجهة الوحدانية لم يبقَ جهة اقتضاء الأشرف لأن الأشرف له جهة واحدة ليس إلا . لأنه لا يمكن صدور الأشرف والأخس عن واجب الوجود معاً . هذا لا يجوز أبداً فيعني ذلك أن الأشرف يصدر عنه الأشرف أيضاً وإن كان أقل رتبة وهكذا واجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد ويكون أقل منه في الشرفية فنور الأنوار يصدر عنه نور أقل في الشرفية منه .

2ً _ نظرية الصدور يمكنها أن تثبت وجود العقل . فنحن نستطيع تثبيت وجود النفس الناطقة بدليل إثبات وجود الله . فنحن نستنتج من إثبات وجود النفس الإنسانية لدينا أن هذه النفس هي فيض من النفس الإلهية . فهكذا نثبت وجود العقل المجرد من إثبات نفوسنا المدبرة لأجسامنا . يقول السهروردي : " والأنوار المجردة المدبرة في الإنسان برهنا على وجودها والنور القاهر أعني المجرد بالكلية أي العقل أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولاً بناء على قاعدة الإمكان الأشرف " (76) .

3ً _ يتصف عالم النور بالكمال في نظامه ويختلف في ذلك عن عالم البرازخ فإذا نظرنا إلى عالم البرازخ نرى فيه نظاماً ولكن إذا قارنا بينه وبين عالم الأنوار نجد كل نظام وترتيب عجيب في عالم الأنوار ولعلنا نستشهد بقول المشائيين بالعقول العشرة فالمشائيون يدللون على ترتيب غير معلوم في عالم البرازخ وهذا خطأهم في نظر السهروردي لأن الأعاجيب موجودة في عالم الأنوار ومرتبة ترتيباً جلياً يقول السهروردي : " واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات بل هي ظل لها أي أننا هنا بصدد موقف أفلاطوني يرى في عالم الأجسام ظلاً لعالم المثل أو عالم الأنوار وعلى حسب قاعدة الإمكان الأشرف يستدل على وجود عالم الأنوار من وجود عالم الأجسام أو البرازخ" (77) .

4ً _ وبذلك نستطيع إثبات وجود الأنوار المجردة . لأننا إذا استطعنا أن نثبت وجود عالم البرازخ وهو العالم الأخس وهذا أمر واقع وحسي نستطيع إثباته بمجرد الرؤيا أو الحواس . فمن الطبيعي أن يوجد عالم النور الوجود الأشرف وهكذا فإن النسب النورانية أشرف من النسب الظلمانية وإذا درسنا المتصوفة واحداً واحداً نجدهم جميعاً يؤمنون بمبدأ وحدة الوجود الذي هو أصل المذهب الصوفي ولما لهذا المبدأ من خطورته على المعتقدات الدينية الإسلامية فإن البعض نفى عن نفسه القول به ولكن هذا النفي لم يكن دقيقاً لأن ابن عربي مثلاً نفى أن يكون قد آمن بوحدة الوجود ومن ناحية ثانية فهو يقول به بشكل مبطن لا بل يصرح به في أمكنة عديدة من كتابه (فصوص الحكم) وكتابه الموسوعي (الفتوحات المكية) .

وابن الفارض هذا الصوفي المعتدل الذي أصبح شعره يتردد في المآذن والمحافل وجلسات الذكر والموالد وغير ذلك لم يخل شعره من القول بوحدة الوجود قولاً صريحاً . ويذكر الدكتور حنا فاخوري في كتابه (تاريخ الفلسفة العربية) فيقول : " وإذا التصوف عنده عبادة للجمال يراه في المحسوسات فيتتبعه ويعلق به علوق ذهول يرقي به إلى ما وراء المحسوس إلى عالم الروح حيث يجتمع الجمال مجرداً من محسوسيته فيكب عليها إكباباً روحياً يرقي به إلى عالم الذات الإلهية عالم

الجمال المطلق مصدر كل جمال ومركز الوحدة الجمالية وهكذا يصبح الكون عنده وحدة جمالية يفيض فيه الجمال عن الذات الإلهية كما يفيض فيه النور عن الشمس وينتشر في عالم التعدد الحسي فيجعله واحداً في وحدة المصدر ووحدة الدفء والحرارة وهكذا فابن الفارض يتحسس الجمال الحسي على أنه مظهر من مظاهر الجمال الإلهي ويحب كل جمال في جمال الله . وجمال الله في كل كائن ويصبح عنده الحب طريق التدرج وغاية الطريق والرابط بينه وبين الموجودات وبين الموجودات ومصدرها ومن ثم فالعالم وحدة مع الله وفي الله . وهذه الوحدة ليست وحدة حلول وإنما وحدة مشاهدة يبلغ إليها الصوفي بحبه " (78) .

هذا صحيح لأن الصوفية تستبعد أن تقول عن نفسها الحلول لأن فكرة الحلول أكثر خطراً على الإسلام من أي فكرة أخرى . لأنها لا تميز بين الله والعالم والواحد والكثرة وفكرة الله الإسلامية من حيث ظاهر الدين تدعو إلى وحدة الله المتميز عن العالم الفريد في وجوده الواحد في أحديته الظاهر في خلقه والباطن في إدراك العارفين به لذا فإن أكثر الصوفية يأخذون بهذا الرأي الذي يوحد الله في ذاته ويعبرون عن مبدأ وحدة الوجود مبررين هذا بالقول بالتجلي الإلهي في خلقه وهذه إرادة الله حيث يتجلى الأشرف والأعلى رتبة بالأخس منه والأقل رتبة . وبذلك يكون الصوفيون قد حلوا الإشكال الذي أتعبهم وضحى بخيرة المعتقدين بمذهبهم وهم يعتبرون التصريح في هذا الأمر لا يستحبونه وإن إن البعض قد صرح به فراحوا ضحية تصريحهم هذا لأن اعتقاد الصوفية بذلك يعتبر من الأسرار التي يقوم عليها الاعتقاد الديني . يقول ابن عربي : " إن الأشاعرة والمعتزلة أيضاً تخيلت أنها انتقلت من التشبيه الذي تعيبه على المجسمة وهو ما فارقته إلا أنها انتقلت من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المحدثة المفارقة للنعوت القديمة في الحقيقة والحد " (79) .

وابن عربي الذي حرص على أن يعرض ذلك بشكل متواتر دون أن يعرض ذلك دفعة واحدة لكي لا يثير حوله اعتراضات العامة التي تتصور الخالق تصوراً بعيداً عن الوجود وخارجاً عنه فيقول ابن عربي : " اعلم أن جميع ما وصف الحق تعالى به نفسه من خلق وإحياء وإماتة ومنح وعطاء ومكر واستهزاء وفرح وتعجب وغضب ورضا وتبشش وقدم ويد وعين وأعين وغير ذلك كله نعت صحيح لربنا فإننا ما وصفناه به من عند أنفسنا وإنما هو تعالى الذي وصف بذلك نفسه على ألسنة رسله قبل وجودنا وهو تعالى الصادق الذي وهم الصادقون بالأدلة العقلية ولكن ذلك على حد ما يعلمه سبحانه وتعالى وعلى حد ما تقبله ذاته وما يليق بجلاله لا يجوز لنا رد شيء من ذلك ولا تكييفه ولا نقول بنسبته إلى الله إلا على الوجه الذي أراده وعلى غير الوجه الذي ينسبه إلينا ونعوذ بالله أن نضيف ذلك إلى الله على حد علمنا نحن به فإنا جاهلون بذاته في هذه الدار وفي الآخرة لا ندري كيف الحال " (80) .

ونرى أن ابن عربي يستخدم المنطق الديني نفسه في نفي التأويل بالنسبة لله ونفي التشبيه ونفي التنـزيه لأنه يقول أن المتصوفة لم تصف الله وصفاً لم يكن هو قد وصفه لنفسه وابلغه عباده عن طريق رسله فكل آيات التشبيه لا يمكن تأويلها تشبيهاً أو تجسيماً لله لأن ذلك يحدده بالحدود التي تفرضها تلك الآيات فلله يد ليست كيد أي موجود من موجوداته وله وجه ليس كوجه أي موجود من موجوداته وله جسم لكن ليس كأي من أجسام مخلوقاته وصفه المتصوفة بأنه النور الذي ينير العالم وقال عنه السهروردي بأنه نور الأنوار والمتصوفة لا ترى أن الله بعيد عن الرؤيا بعيد عن الإحساس الباطني الذي يدركه وإنما تراه قريباً " أقرب من حبل الوريد " وتراه في كل مكان وفي كل شيء وهذا الرأي بدلالة القرآن والحديث فالآيات التي تشير إليه لا تحدد مكانه ولكنها تعرف

المؤمنين أن مكانه في كل مكان وزمانه في كل زمان وذاته في كل ذات وأنيته في كل إنية . وليس من فارق بينه وبين موجوداته فهذه الموجودات صدرت عنه . وصدورها لا يشكل انقساماً أو تجزئة أو تشكيلاً متماثلاً إن هذا الصدور هو التجلي الإلهي . وبث أنواره فيما أوجده . قال ابن عربي أيضاً : " اعلم أن من الأدب عدم تأويل آيات الصفات ووجوب الإيمان بها مع عدم الكيف كما جاءت فإنا لا ندري إذا أولناها هل ذلك التأويل مراد الله لنعتمد عليه أم هو ليس بمراد له فيرده علينا . فلهذا التزمنا التسليم في كل ما لم يكن عندنا فيه علم من الله تعالى فإذا قيل لنا كيف يعجب ربنا أو كيف يفرح مثلاً أو كيف يغضب كما ورد في القرآن والأحاديث قلنا إنا مؤمنون بما جاء من عند الله على مراد الله وإننا مؤمنون بما جاء من عند رسول الله على مراد رسول الله وتلك علم الكيف في ذلك كله إلى الله وإلى رسوله وهذه كانت طريقة السلف فلا تأويل ولا تجسيم ولا تشبيه وإنما ليس كمثله شيء " (81) .

ولكن إذا كان الله تجلى في العالم والعالم بأشيائه وموجوداته ونجد الإنسان في ذروة هذه الموجودات يتساءل ابن عربي عن القضاء والقدر وهل الله هو أيضاً خالق لجميع أفعال البشر . يقول ابن عربي : " إنما أضاف الله الأعمال إلينا لأننا محل الثواب والعقاب وهي لله حقيقة ولكن لما رأينا الأعمال بارزة على أيدينا وادعيناها لنا أضافها الله إلينا بحسب دعوانا . ثم إذا كشف الله تعالى عن بصيرتنا رأينا الأفعال كلها لله تعالى ولم نر إلا حسّنا فهو تعالى فاعل فينا ما نحن العاملون . " (82) و"اعلم أن الله ما أضاف الفعل إلى العبد إلا لكونه تعالى هو الفاعل حقيقة من خلف حجاب جسم العبد . فلم يكن الفعل إلا لله تعالى غير أن من عباد الله من اشهده ذلك ومنهم من لم يشهده ذلك " (83) .

ويحاول ابن عربي في عدة مواقع من كتبه أن ينفي القول بالحلول : " لا حلول ولا اتحاد فإن القول بالحلول مرض لا يزول . ومن فصل بينك وبينه فقد أثبت عينك وعينه ألا ترى إلى قوله : " كنت سمعه الذي يسمع به " فأثبتك بإعادة الضمير إليك ليدلك عليك وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول " ولكن ابن عربي لم يقطع ذلك ولم يذهب بعيداً حيث نفيه هذا تضمن إثباته القول بوحدة الوجود ومن يدقق في قوله يجد أنه وإن نفى هذا القول بالحلول ووحدة الوجود فقد تضمن نفيه ذلك أن الله أشار إليها ولا يلبث طويلاً إلا أن يقول في مجال الدفاع عن الحلاج وقوله بالحلول حيث يقول : " أنت أنت وهو هو فإياك أن تقول كما قال العاشق أنا من أهوى ومن أهوى أنا " و"اعلم أن العاشق إذا قال أنا من أهوى ومن أهوى أنا . كان هذا بلسان العشق والمحبة لا بلسان العلم والتحقيق ولذلك يرجع أحدهم عن هذا القول إذا صحى من سكره " (84) . وهذا التبرير بداية للتصريح بمثله عند ابن عربي بعد أن عرض أقوالاً عديدة في نفي الحلول ووحدة الوجود ولكن لتقرأ هذا النص في " شجرة الكون " : " إني نظرت إلى الكون وتكوينه فرأيت أن الكون كله شجرة وأصل نورها من حبة " كن " فلقد لقحت " كان " الكونية بلقاح حبة " نحن خلقناكم " (85) فأول ما أنبتت هذه الشجرة ثلاثة أغصان . أخذ غصن ذات اليمين وأخذ غصن منها ذات الشمال ونبت غصن منها معتدل القامة على سبيل الإستقامة فكان منه السابقون المقربون . فلما ثبت واستعلى جاء من فرعها الأدنى عالم الصورة والمعنى فما كان من قشورها الظاهرة وستورها البارزة فهو عالم الملك وما كان من قلوبها الباطنة ولباب معانيها الخافية فهو عالم الملكوت وما كان من الماء الجاري في شريانات عروقها الذي جعل به نموها وحياتها وسموها فهو عالم الجبروت الذي هو سر كلمة كن فحدودها الجهات وهي العلو والسفل

واليمين والشمال والوراء والأمام و أما رسومها وما فيها من الأفلاك والأجرام والأملاك والأحكام والآثار فهي بمنـزلة ما يستظل به من الأوراق " (86) .

وهو يصوغ المبدأ شعراً فيقول (87) :

ومن عجب أني أحن إليهم

فتبكيهم عيني وهم في سوادها

وأسأل شوقاً عنهم وهـم معـي

ويشكو الندى قلبي وهم بين أضلعي

ويقول مصرحاً في ذلك نثراً : " فلا يقع بصر إلا عليه ولا يخرج خارج إلا منه ولا ينتهي قاصد إلا إليه فيا أولي الألباب أين الغيبة والحجاب " (88) وفي الفتوحات المكية يقول : " فأعلم أن في الخبز والماء وجميع المطاعم والمشارب والملابس والمواكب والمجالس والزهر والثمر أرواحاً لطيفة غريبة فيها استجابة مودعة لما يراد منها هي مسرحياتها وفيها تجلى من حب الله لعبده وعلو منـزلته حتى سخر له ما فيه السعادة والعلم والبقاء وتلك الأرواح أمانة عند تلك الأشياء محبوسة في تلك الصور تؤديها إلى هذا الروح الإنساني الذي قدرت له . ورجال الله الذين كشف الله عن أبصارهم تناديهم أحجار الأرض ونباتها بمنافعها ومضارها " (89) .

وإن كان ابن عربي قد بدا متناقضاً أحياناً في مسألة الحلول ووحدة الوجود فلا يأخذ رأياً واضحاً وصريحاً فيه فهذا الأمر على ما يبدو فيه أن ابن عربي محكوم فيه ومرده إلى سيطرة المذاهب الظاهرية على تسيير الأمور وسيطرتهم على ذهنية أولي الأمر وهو إذ يقدر المتاعب التي تطاله من جراء التصريح فيها فهو يقول : " لا راحة مع الخلق فارجع إلى الحق فهـو أولى بك إن عاشـرتهم على ما أنت فيه قتـلوك فالستر أولى " (90) .

ولكن برغم كل ما قيل عن ابن عربي وكتب عنه من نقد لفكره ومذهبه الفلسفي ورأيه الديني فإن ابن عربي يعتبر من أكبر شيوخ الصوفية أثراً وبعداً استطاع تأثيره أن يصل إلى كل أرجاء العالم ولا يوجد فكر صوفي ديني أو غير ديني مذهبي أو غير مذهبي إلا ولابن عربي أثر فيه أما القول بوحدة الوجود فإن ابن عربي هو فيلسوف وحدة الوجود بحق وقد انتشرت في كل كتبه وفي شعره وإن كنا قد أوردنا على ذلك من أمثلة فإن إيراد الكثير من الأمثلة يوضح مذهبه الحلولي بشكل واضح ولا يقبل الشك. يقول ابن عربي : " العبد محل التجلي . والليل زمان التجلي ولما نزل الحق إلى عرشه والملائكة حافون من حول عرشه سجد القلب إلى الأبد . وهو واحد وإن تكثر لما انفجر عمود صبح الروح أزال التهم ونفر الظلم وتجلى الكيف والكم فلما وقع الالتباس تفاضل الناس ومن ذلك الحكم في اللوح والقلم طلب اللوح من علته من يشفيه فشفاه القلم بما أودعه فيه فهو ميدان العلوم ومحل الرسوم : العلوم فيه مفصله وقد كانت في القلم مجمله .. وأنه ليس من نعوت الكمال أن يكون في علم الله إجمال والإجمال في المعاني محال . ومحل الإجمال الأقوال والألفاظ فإذا جعل قوله عبد قوله اتصف عند ذلك بالإجمال وكان من نعوت الكمال ولكل علم رجال فكمال العارف علمه بتفصيل المعارف " (91) .

ثم قال في أبيات له (92) :

إلهي إذا ناديت فالسـمع أنتمـو

توحدت الأشياء إذ كنت عـينها

بــ "كن" وهو قول الله والأمر أمره

تقسم في الإحساس من هو واحد

بإخباره عـن نفسـه لا بعـقلنا

نظرت إليه من قريـب وإنـني

إذا كان من سميتهم الغـير عـينه

ولباك من لباك أنـت المترجـم

ومـا ثم إلا سامـع ومكـلم

وقد جاء في القرآن معناه عنكموا

عزيز نـزيه الـذات لا يتقـسم

فيعلـن ما عقـلي بـه يتكتـم

بحدّي بعيـدٌ والحـدود تـوهم

ففي نفسـه مـن نفسه يتحكم

هذه الأبيات واضحة وجلية في عرض مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ولعله المبدأ الأساسي في التصوف إذ أنه يمثل نظرية وسطى بين المادية والمثالية بحيث لم تنفِ المثالية ولم تنفِ المادية ولم تأخذ بالمادية لوحدها وإنما ابتدعت طريقة جديدة في المعرفة وفي الوجود فأخذت من المثالية والمادية بحيث استغرقت في نظرية وحدة الوجود النظريتين معاً . والصوفية بعرضها مسألة الجوهر بصفتيه المادية والروحانية حسمت الصراع بين المادية والمثالية لصالحها فكانت حلاً منطقياً أثبتت فيه كلا النظريتين دون أن تنفي واحدة منهما . ولم النفي ما دامت أن المادة تمثل الواقع الهيوليّ الموجود الذي تدل عليه أبعاده الشكلية في الوجود ويقع تحت الحواس التي تنقل إلى العقل وجوده وكيف ننكر أيضاً الروح هذه القوة اللا مادية التي تؤثر في الحياة وتجعل المادة ذات قدرة على الحركة المكانية والزمانية . إن من ينكر ذلك فإنه ينكر الحقيقة التي لا شك فيها . فالمتصوفة كانوا ضد كل إنكار ولكنهم جعلوا الفرق بين المادة والروح فرقاً في الدرجة فمن بدأ الشعور بالجسم نجد أن هذا الجسم يمثل الخساسة ويمثل كما يقول الفلاسفة عالم الكون والفساد بينما تمثل الروح الشرف والرفعة . فالروح تمثل شرف الوجود والمادة تمثل خساسته . ولا تنفصل هاتان الصفتان إحداهما عن الأخرى لأن اتحادهما كان قبل الوجود وقد تكون انفصلت أثناء الوجود وهي في طريقها إلى الاتحاد ثانية . وهنا يكمن سر التأويل وفلسفة الظاهر والباطن فمن حيث الظاهر هذا الجوهر متعدد متكثر متبدل في الشكل والحجم والوزن واللون وغير ذلك ومن حيث الباطن هو واحد فيه كل صفات الكمال والوحدانية . فليس في هذا ازدواجية وليس في ذلك مثنوية فالمادة والروح لا يمكن اعتبارهما جوهرين منفصلين كما فعلت فيهما كل من المادية والمثالية اعتبرت كلاً منهما أن المادة جوهر أولي هو الهيولى والروح جوهر مفارق ملحق بالهيولى يتصل فيها وينفصل عنها متى شاء لأن له دور الإرادة والمشيئة وليس للمادة في نظر المثالية أي دور سوى الانفعال بالمثال.

لهذا فإننا يمكن أن نقول أن الصوفية لم تستطع أن تكون مذهباً دينياً متميزاً لأنها لم تهدف كما فعلت المذاهب الأخرى التي تكونت واستطاعت أن تكون رأياً متميزاً وهذا الأمر هو الذي دفع منتقدي الصوفية من المندفعين إلى إخراجهم خارج الحدود الموصوفة للدين . لذا كان لجوء الصوفية إلى الفلسفة بعد خروجهم هذا ليكونوا مدرسة فلسفية خاصة بهم ولينظروا إلى العالم من حيث وجوده واستمراره وفناؤه واتحاده بنظرية متكاملة . وهذه الفلسفة بأساسها ومبادئها منسجمة مع واقع العمل أو الرياضة الصوفية . حتى أن منتقدي الصوفية ممن نقدوا الفلسفة ودرسوا قيمها وأحكامها أخذوا على الصوفية انشغالهم بالزهد الديني وعدم وضوح الرؤيا الفلسفية عندهم فالفيلسوف الحق وهو محب الحقيقة والباحث فيها لا يجوز أن يتناقض في أحكام الحقيقة ومقولاتها وإن كان بعض الفلاسفة حرصوا أن يقولوا الحق ويجهروا به ويخرجوا عن الإطار الذي كان قد أحاط بهم والذي وضعهم في الإطار الديني الذي لم يتجرأ الآخرون الخروج عنه فالحلاج والسهروردي المقتول كلاهما كانا ضحية خروجهما عن المألوف الديني وأوضحا حقيقة الصوفية كفلسفة وجودية هدفها البناء الكامل للوجود والوجود الإنساني الذي يشكل وجوده ذروة الوجود وذروة تطوير الجوهر وتشكيله المتجانس . فلم تكن الوجودية الصوفية إلا خطوة جريئة نحو رسم صورة جديدة للوجود وتقديم هذه الصورة على أساس أنها صورة الإنسان المبدع . الإنسان الكامل الذي يحمل وجوده صفة خلوده بالنوع لا بالفردية فكل شيء ممكن الوجود إلا الواحد المطلق الذي هو واجب الوجود. فواجب الوجود هذا ليس إلا الإنسان الكامل أو صورة الإنسان الكامل بحسب المبادئ الغنوصية التي أراد البعض أن يعتبروها مبادئ خارجية جاءت إلى الشرق ودخلت العقل الشرقي واستطاعت النفوذ إلى الإسلام دون أن يكون في الإسلام أي أثر غريب . هذا التحليل ليس صحيحاً لأننا لا يمكن أن نعزل عقائد الشرق عن غيرها ولا أن نعزل الإسلام نفسه ونبعده عن المؤثرات الخارجية أليس الإسلام ناسخاً لما قبله فهذا النسخ لا يعني أن الإسلام محا كل ما قبله ولكن يعني نسخ لما قبله بطريقة التضمن والشمول فالإسلام شمل المسيحية وشمل اليهودية وتضمن أخلاق الآخرين من قبله وقد بعث الرسول: ليتمم مكارم الأخلاق فالأخلاق الإسلامية أخلاق منتقاة من نماذج أخلاقية عالمية استطاع الرسول جمعها بإرادة الله.

هكذا نرى أن الصوفية ضاعت بين الفلسفة والدين فلم تسلك الطريق التوفيقي الذي سلكه الفلاسفة التوفيقيون لذا كانت ضائعة أيضاً كفلسفة ولولا أنها استطاعت التأثير بالفلسفة الأوربية وخاصة فلسفة عصر النهضة في أوربا وحتى الفلسفة الحديثة وظهر فيها بعض الذين قالوا بوحدة الوجود وعزفوا على الأوتار الصوفية مثل ليبنتز واسبينوزا وبرغسون وبعض الفلاسفة الوجوديين حيث اعتبرت فلسفتهم بمثابة إحياء للفلسفة الصوفية وهؤلاء استطاعوا إخراجها خارج التأثير الديني . وإن كانوا قد استخدموا الديانة المسيحية أو اليهودية أو الإسلام كستار لعرض أفكارهم لكي ينسجموا مع المنطلقات الأولى للصوفية إلا أنهم استطاعوا أن يعرضوا فكر وحدة الوجود على أساس الفلسفة الحديثة التي ظهرت فيها المادية والذرية المادية التي طغت على سطح الفكر الحديث . فالصوفية الحديثة لم تستطع أن تنسجم مع المادية ولم تستطع أن تنسجم مع الروحانية . كل منهما على حدة وإنما استطاعت كعهدنا بالصوفية القديمة أن تمزج المادية بالروحانية وتتخذ الجوهر أساساً في حركة الوجود . وفي تطوره من الممكن إلى الواجب . ومن الإمكان إلى الضرورة والعقل .

أما الوجودية الحديثة التي بدأت بتحليل الظواهر وأكدت على الظاهرية كأصل للوجود إلا أن بعض الوجوديين المؤمنين منهم خاصة اعتبروا أن الظاهرية حقيقة ينطلق منها الإنسان لبناء عالم الوجود والحق بشكليه المادي والمثالي .

فالذرات عند اسبينوزا هي أصل الوجود والذرات اللطيفة هي بمثابة الروح المتصل بالمادة ، وهذه الفلسفة الذرية استطاع لايبنتز أن يوضحها بشكل أكثر في نظريته في المونادا ، والمونادا هو الذرة الروحانية المتصلة بالمادة والتي يعتبرها لايبنتز أصل الوجود. وهذه هي فلسفة الجوهر عند المتصوفة التي تحمل صفتي الجوهر المادية والمثالية .

والمتصوفة المسلمون استطاعوا أن يجذبوا إليهم العقل الشرقي الذي تأخذه الغيبيات وتحركه القصص التي يدعي صانعوها أنهم حصلوا عليها من خلال محاكاة الله ومحاكاة الأنبياء والقديسين . لا بل فإن أكثرهم كانوا يتحدثون عن رؤيا ومشاهدة لم يتحدث عنها أو بمثلها الأنبياء أنفسهم فلقد تحدث الكثيرون عن مشاهدة الحق والحديث معه وأعطوا أنفسهم قدراً وقيمةً كبرى فاقت قيمة الأنبياء والرسل أنفسهم . ولنقرأ ما كتبه محي الدين بن عربي في الفتوحات المكية:" لقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي كان من خارج لعيني كما كان يتجسد جبريل لرسول الله فلا أقدر أنظر إليه ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه ولقد تركني أياماً لا أسيغ طعاماً كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها وينظر إلي ويقول لي بلسان أسمعه بأذني : تأكل وأنت تشاهدني ؟. فأمتنع عن الطعام ولا أجد جوعاً وأمتلئ منه حتى سمنت وعبيت من نظري إليه فقام لي مقام الغذاء . وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء لأني كنت أبقى الأيام الكثيرة لا أذوق طعاماً ولا أجد جوعاً ولا عطشاً لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني ."فلو أخذنا بهذا الكلام على محمل الجد لوجدناه يتجاوز كل الآداب الإسلامية وقيمها ويتناقض مع الفكرة الأساسية التي جاء بها الإسلام وهي الوحي ، الوحي الذي اعتبره الإسلام آخر صلة يقوم بها الخالق بالعالم الأرضي لأن هذه المرحلة من التواصل التي بدأت بالنبوة الآدمية وتعاقبت بالأنبياء والرسل أصحاب الرسالات فالله سبحانه وتعالى اتخذ قراراً غير قابل للطعن أو إعادة النظر بأن الرسالة المحمدية هي آخر الرسالات وأن لا وحي ينـزل بعد الرسول الكريم محمد (ص) . ولكن قد يتساءل المرء عن حقيقة هذا الادعاء الصوفي الذي لم يعترف أبداً بأن الصلة الإلهية الهابطة عن طريق الوحي المتمثل بجبرائيل والصوفي لا ينكر الوحي الإلهي وهبوط الملاك جبرائيل على جميع الرسل وآخرهم الرسول الكريم محمد (ص) ولكن الصوفي يعتقد أن الإله بالنسبة للصوفي دائم الحضور وصلته مباشرة صاعدة من العبد إليه ولا يحتاج إلى وساطة ملاك أو صلة أخرى . فالصلة مباشرة ودائمة وبدون غياب وهم يعتمدون على أن الله معكم أينما كنتم وأين توجهتم وقد أخذ تلاميذ المتصوفة الكبار بما كانوا يشعرون به تجاه أشياخهم ومعلميهم فلنستمع للصدر القونوي (الرومي) أحد المريدين المتمذهبين على يد الشيخ محي الدين بن عربي حيث يقول:" كان شيخنا ابن عربي متمكناً من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضيين على ثلاثة أنحاء: إن شاء الله استنـزل روحانيته في هذا العالم وأدركه متجسداً في صورة مثالية شبيهة بصورته الحية البصرية التي كانت له في حياته الدنيا وإن شاء الله أحضره في نومه وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به " (93) .

كما أن ابن عربي كان يتحدث عن أنه كان يتلقى الوحي من الله . وكان يتحدث إليه وقد وصف حالته عند نزول الوحي حيث يقول (94) :

إذا نزل الروح الأمين على قلبي

فأودعني منه علوماً تقدست

تضعضع تركيبي وحن إلى الغيب

عن الحدس والتخمين والظن والريب

ويدعي ابن عربي أن كتابه " فصوص الحكم " قد أعطاه إياه الرسول (ص) بيده فيقول ابن عربي: أما بعد فإني رأيت رسول الله في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده كتاب فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر مناكما أمرنا .

فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي حتى أكون مترجماً لا متحكماً ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنـزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي فما ألقى منه إلا ما يلقى إليّ ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به عليّ ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث ولآخرتي حارث " (95) .

وكذلك كتب ابن عربي ما يشبه ذلك عن كتابه " الفتوحات المكية " فيقول في هذا الأمر : " ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني . هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين " (96) . ومع أن ابن عربي يصرح دائماً أنه ليس بنبي وليس مكلفاً من الله بأية مهمة ولكن ما يقوله عن نفسه يفوق التكليف بكثير ويعلو كل صلة فليس من نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل قال أو ذكر أنه رأى الله أو كلمه مباشرة لأن الله في المقولات الدينية يفوق كل رؤيا ويعلو كل صورة فهو الكلمة الأولى عند المسيح وهو النور الباقي عند موسى وهو نور السموات والأرض عند الرسول الكريم محمد (ص) وفي الإسلام . ونحن لا نكذب الشيخ الأكبر ولا غيره من المتصوفة في رؤياهم هذه أو في مشاهدتهم كلها . فهم يرون ما يعتقدون به ويشاهدون الرب الذي يؤمنون به وهذا الإله الذي اتحد بالعالم هو حقيقة إله الصوفية وهو الذي انكشف لهم وهو الذي يدعونه . وهذا ينسجم مع منطقهم في الاندماجية الروحانية والمادية في الجوهر الذي هو أصل الوجود والذي إن اختلفت الأشياء وتباينت في الشكل والحجم وبالرؤيا الظاهرة وبالحس الذي يقدم لك صورة الأشياء والتي هي صورة مشابهة للحقيقة التي كان يفترضها أفلاطون على أنها حقيقة مغايرة لهذه الأشياء هذه الحقيقة هي الصورة المثالية التي لا توجد في عالم المادة وإنما وجودها يبدأ بالعقل فصورة الشيء في العقل هي غير الشيء نفسه وهي حقيقة الشيء التي لا يمكن اقترانها بالمادة وهكذا تتسلسل الصور في النفس وفي العقل حتى تصل إلى صورة الخير الأمثل الذي هو أصل الحقيقة .

فالصوفيون لا يكذبون في رؤياهم الحق وفي تصوره في شكل العالم التي تختفي وراءه والتي تجعل من الصوفي يرى نفسه أيضاً انطباع من هذه الصورة في الإنسان . وليس هناك ضرورة للتكليف ولا حاجة للاتصال الفوقي مادام أن الله في هذا المستوى من القرب . فالصلة كان يحتاجها

البعيد وكان يريدها الحاضر للغائب ولكن عندما يكون الحضور دائماً ولا غياب في هذا العالم للمطلق لأن أي غياب له يعني نهاية العالم . وكيف يغيب عن عالمه الذي أوجده فيضاً عنه وتجلى فيه . لذا فإن إثنين قد فهما الصوفية خطأ . الأول : ظاهري فهم الصوفية من خلال إدراكه للظواهر وإنكاره بواطن الأمور والتي يدعي الصوفية أنها هي الحقائق الثابتة والتي لا يمكن أن تتغير في عالم التغير لقد حكم هذا الظاهر على المتصوفة في إنكارهم هذا العالم المترامي المتبدل المتغير المتجزئ لأنهم اعتبروه واحداً في الحقيقة وإن كان يظهر متجزئاً ومتقسماً . فهذا الظاهري أنكر الحقيقة الصوفية وحكم عليها بالخروج عن السنن والشرائع .

والثاني هو الذي اعتبر الصوفية في باطنيتها منكرة الحق المطلق الموجود خارج عالمه وهذا المثالي الذي رأى الحق خارج عن الأشياء وهو الصورة التي لم توجد في الأشياء أبداً ولا لأي شيء فيها علاقة . فالمتصوفة رغم أنها تحدثت عن هذا الرأي تقية ولكنها لم تتحدث عنه إلا مراعاة للرأي العام ولإرضاء المجموع الذي يتربص بالصوفية وبالنـزعات المعارضة لها . وكان حكم هذه الفئة أشد قسوة على الصوفية لأنها لا تريد لله الموجود خارج العالم أن يتجلى في هذا العالم لأن التجلي الصوفي إنزال لله من مرتبة الألوهية إلى مرتبة العالم ثم إلى مرتبة الإنسانية وهذا ما لا يقره هؤلاء . قال ابن عربي (97) :

فمن الله فاسمعوا

فإذا ما سمعتموا

ثم بالفهم فصلوا

ثم منوا به على

هذه الرحمة التي

وإلى الله فارجعوا

ما أثبت به فعوا

مجمل القول واجمعوا

طالبيه ولا تمنعوا

وسعتكم فوسعوا

وقال ابن عربي : " سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها " ثم " فما وصفنا الباري بوصف إلا كنا ذلك الوصف وما سميناه شيئاً باسم إلا كان هو المسمى " ثم يقول : " وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به " (98) . ولكن ما هي غاية هذا الرأي عند الصوفية ؟ إن الواقع يشير إلى أن الصوفية أول من تحدث في الإسلام عن الإنسان الكامل ويدور مجمل بحثهم لتأكيد صورة الإنسان الكامل ولذا فإن ابن عربي يقول : " الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه . مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته . واعلم أن أكمل نشأة الإنسان إنما هي في الدنيا " (99) و" صورة الإنسان بعد الموت تتنوع بتنوع أحواله في الدنيا فكن على أحسن الحالات تكن على أحسن الصور"(100).

إنه من الطبيعي أن يتجه الصوفيون هذا الاتجاه الوجودي ويعتبرون أن الإنسان سيد العالم وهم لا يعتبروا الإنسان كفرد أو كجزء من الكثرة البشرية وإنما يعتبرون أن فكرة الخلافة الإلهية في الأرض هي الخلافة التي ورثها الإنسان عن جده الأول الذي كان يعتبر أول خليفة لله في الأرض وهذه الخلافة لا يمكن زوالها بالموت أي بموت آدم لأن الخلافة الأرضية خلافة دائمة ومستمرة لأن خليفة الباقي باقٍ وخليفة الخالد خالد وهذا البقاء والخلود مرتبطان ببقاء الأصل وخلوده ولهذا السبب أعطيت الخلافة الأرضية للإنسان ومنح أيضاً الخلود . يقول الشيخ محي الدين : " فلما أوجد (الله) هذا الخليفة (الإنسان) على حسب ما أوجده قال له : أنت المرآة وبك ينظر إلى الموجودات وفيك ظهرت الأسماء والصفات . أنت الدليل على وجهتك خليفة في عالمك تظهر فيهم مما أعطيتك تمدهم بأنواري تعذبهم بأسراري وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك . " وهكذا نجد أن ابن عربي الذي يعتبر شيخ الصوفية الأول يصرح بهذا الرأي ولهذا السبب وضع نفسه في الموضع المقدس الذي يفترضه لنفسه ولصورة الإنسان الكامل . وإذا قلنا أن ابن عربي قد أخطأ في وضع نفسه موضع الإنسان الكامل . فإن الصوفية تضع كل إنسان هذا الموضع . إن فكرة الإنسان الكامل فكرة صورة الإنسان وتنطبق على كل إنسان وهكذا بدلاً من أن تكون الصوفية إطاراً مسانداً للشيعة الإمامية التي تجسد الإنسان الكامل في شخص الإمام فنجد أن الصوفية خرجت أيضاً عن الإطار المذهبي لتعلن تعميم فكرة الإمامة وتعميم فكرة الخلافة الأرضية لله وبذلك نجد أن الصوفية أيضاً قد أضاعت الأصل الذي بدأت منه والتي بشرت به. يقول ابن عربي : " اعلم أن الله لما خلق آدم عليه السلام الذي هو أول جسم إنساني تكون وجعله أصلاً لوجود الأجسام الإنسانية وفضلت من خميرة طينية فضلة خلق منها النخلة فهي أخت لآدم وهي لنا عمة وسماها الشرع عمه وشبهها بالمؤمن ولها أسرار عجيبة دون سائر النبات وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة في الخفاء فمد الله في تلك الفضلة أرضاً واسعة الفضاء إذ جعل فيها العرش وما حواه والكرسي والسموات والأرضون وما تحت الثرى والجنات كلها والنار في هذه الأرض كان الجميع فيها كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض وفيها من العجائب والغرائب ما لا يقدر قدره ويبهر العقول أمره .. وفيها من البساتين والجنات والحيوان مالا يعلم قدر ذلك إلا الله تعالى وكل ما فيها من هذا كله حي ناطق كحياة كل حي ناطق ما هو مثل ما في الأشياء في الدنيا وهي باقية لا تفنى ولا تتبدل ولا يموت عالمها وليست تقبل هذه الأرواح شيئاً من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية سوى عالمها أو عالم الأرواح منا بالخاصة . وإذا دخلها العارفون فإنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسادهم فيتركون في هذه الدنيا هياكلهم ويتجردون " (100) . نجد ابن عربي في هذا النص يرمز إلى التكوين الأول لآدم من الطين الذي جبل الله فيه الجسم الآدمي والطين رمز الهيولى الأولى التي صدرت عن الأول أي عن الله ويرى ابن عربي أن هذه الهيولى امتدت حيث بقي جزء من الطين الإنساني فجبلت النخلة وتكونت الأرض وجنائنها ونارها وهكذا يعطي ابن عربي دليلاً آخر في بحثه عن الإنسان الكامل حيث أن كل شيء وجد من الإنسان . من طينته الأولى فالواحد هو الله والواحد هو العالم والواحد هو الإنسان . صورة الواحد هي نفسها تتكرر في الوجود وهي باقية نفسها خالدة في ذاتها . ولنتابع مع ابن عربي بحثه في أصول التكوين حيث يخاطب جده آدم خليفة الله في الأرض فيقول : " قلت له : يا أبت إني أريد أن تخبرني بما علمت من الأسماء وهل كانت لك خلافة في السماء ؟ فقال لي : يا ولدي إن القدم الواحدة مخصوصة بالسماء والخلافة ذات قدمين فلا يصح فيها وجود الخلفاء . وأما ما سألت عنه من معالم السماء فإن الله عرض علي الحقائق قبل تأليفها وعرفني بأسمائها وأسماء من يتألف منها واعلمني بكيفية

تركيبها وتصريفها ثم عرض على الملائكة تلك الحقائق وأخفى عنهم ما أشهدني من الدقائق لما تقدم منهم في حقي من التجريح كما رأيته في النبأ الصحيح فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين وأشار إليهم لكونهم حاضرين ولو أراد الأسماء خاصة لقال : عرضها وفي قوله : عرضهم محجة واضحة صادقة يعرضها من فرضها . فعرفت الملائكة أسماء الحقائق في حال افتراقها حين اختصصت أنا بعرفة أسماء وتركيبات حقائقها فقالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فألفت الحقائق بطريق ما وقلت هذا فرس والفتها بطريق آخر وقلت : هذا إنسان . فأنبأتهم بأسمائهم فظهرت حجة الله على خلقه وقال لهم برهان حقه . فمثل هذه الأسماء اختصصت وهي التي على الملائكة خصصت وإلا فليس في الأسماء عند وجود الأعيان معرفة غامضة عند الأرواح لأنها على مجرد الاصطلاح ولهذا اختلفت عوالم العبارات عنها عند شهودها ولم تختلف المعاني التي بها قوام وجودها ولهذا قالت العرب : هذا فرس وهو جواد وهو طرف وقالت الإفرنج فيه كباله وقالت الروم : الونح وقالت الترك : أت وقالت الأرمن فيه : تسي وقالت العجم فيه : اسب . فالنفس تعقل معانيها وإن اختلفت أساميها في مبانيها . فقلت له: هذه الأسماء الكيانية فهل اختصصت أيضاً بالأسماء الإلهية ؟ فقال عليها فطرت الصورة الإنسانية أنظرها فهي مصرفتك وتحققها فهي معرفتك وبمعرفتك تفاضلت أشخاص هذا الجنس وبمشاهدتها تقدس العقل وزكت النفس فقلت له : كذلك وجدتها ولهذا عبّدتها وما عبدتها " (101) . (لطائف الأسرار : تنزلات الأفلاك : ابن عربي) وفي هذا النص يتابع ابن عربي الرمز فيسأل عن الأسماء والاسم هو صورة الشخص الذي يدل عليه وإن اختلف الناس في حروف الأسماء بحسب لغاتهم فإن المدلول واحد. لأن كل إنسان فهم صورة الشيء بما أمكن له أن يعبر عنه بالصوت بالحروف والكلمات ويحاول أن يدلل على أن كل الأسماء وكل الكلمات لها أصل واحد هو الكلمة الأولى أو الاسم الأول وهو الواحد وهو الله وهو الإنسان . هكذا يمكن أن نفهم ابن عربي ومن الخطأ أن نبتعد في تفسير ابن عربي بطريق آخر فنقع في الخطأ الفادح الذي يجعلنا نفهم الصوفية كلها فهماً خاطئاً. هذه المقولة التي ركز عليها الصوفيون وإن لم يستطيعوا التعبير عنها وعملوا بالرمز وبالإنكار أحياناً وبالإثبات أحياناً أخرى مما ضاع الكثيرون في فهم المتصوفة وفسروهم تفسيراً مغايراً حيث أخذوا بظاهر كلامهم دون العبور إلى باطن مقاصدهم ولنستمع إلى ابن عربي لنفهم قصده الحقيقي والذي ننوه عنه حيث يقول: " فليس غرضي في كل ما أصنف في مثل هذا الفن معرفة ما ظهر في هذا الكون وإنما الغرض منه معرفة ما وجد في هذا العين الإنساني والشخص الآدمي"(102).

وهكذا فإن الصوفية تستدرج المريد ليتعلم وليعرف الحقيقة الواحدة ولا بد أن يمر في عرضها في أربعة مراحل :

1 _ معرفة الله وهو الحق المطلق أو الموجود المطلق الموجود بذاته الموصوف بالكمال الذي لا يحتاج وجوده إلى برهان أو إثبات " ليس كمثله شيء " . وهو في وجوده الواحد الذي صدر عنه كل شيء . وهو أصل كل شيء وهو المبدع لكل شيء .

2 _ معرفة الحقيقة الكلية وتتضمن معرفة الحق والعالم معاً هذه الحقيقة لا تتصف بالوجود و لا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم . وحقيقة العالم نعرفها من حقيقة وجود الله فلا نقول عنه قديم ولا محدث لأن من صفات الحق أن يكون قديماً وأن لا يكون محدثاً وإنما كما ذكرنا فهو محدث لذاته موجود بذاته ولكن العالم موجود بحدوث منه ولا تحديد لهذا الحدوث ولا شكلاً ولا مضموناً .

3 _ المعرفة الثالثة وهي معرفة العالم كله بما يحويه من كواكب وأفلاك وهواء وأرض وماء وهو الإنسان الأكبر .

4 _ المعرفة الرابعة هي الإنسان وهو حجر الزاوية التي يدور حولها المنهج المعرفي الصوفي فهو خليفة الله في هذا العالم وهو ذو الأصل الإلهي حيث أن الخلافة هي ولاية تنسجم من حيث أنها صورة المرآة للشيء . والإنسان الكامل هو الغاية التي يبحث عنها المتصوفة من خلال حركة الكون منذ الإبداع ولا يعتبرون للكون نهاية فإن ابن عربي يؤكد أن الله الذي أبدع الكون أبدع الجنة فيه وأبدع النار فيه أيضاً وهو يعبر في أكثر من مكان عن ذلك لأنهم في الأصل ينكرون أي شيء خارج العالم. فطالما أنهم أدخلوا الحق المطلق داخل العالم فكيف يمكن أن تكون هناك جنة أو نار خارج العالم . وهم إذ يوحدون بين الجنة والنار أحياناً لأن كلا الجنة والنار من إبداع الخالق . أليست نار المحبة وجوها جزء من الخلق الناري والعذاب الجهنمي وإذا لم يكن الله مريداً لأعماله وعاصماً لسلوكه فكيف نمنيه بالجنة ونحذره بالنار ؟

لم يكن ابن عربي وحيداً في أقواله الصريحة هذه والتي لا تحتاج إلى تفصيل أكبر ويمكننها أن تدخل سلسلة في الأفهام لمجرد التفكير بها والتمعن بمراميها ولكن على من يريد الفهم أن يتجرد من عصبياته لأي كان ولآي شيء لأن التعصب هو الذي يسوق الذهن إلى التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها الدارسون ليس في مجال التصوف فحسب وإنما في شتى المجالات التي كان يدور حول فهمها الإنسان .

وقد تابع التصوف تطوره الفكري وتأثيره في الفكر الإنساني وكما قلنا لولا الاهتمام الغربي الحديث بالتصوف لكان من الأفكار التي ولدت ثم ماتت ولكن فكرة الجوهر الواحد استهوت الكثير من الفلاسفة ومن الباحثين عن الحقيقة وأحدثت عودة لدراسة التصوف وإبراز دوره ولكي لا نفرد ابن عربي وحده في كل ما يحيط التصوف الإسلامي من أفكار أراد دارسوها طمسها أو إخفاءها عن قصد أو عن غير قصد فلدينا صوفي احدث من ابن عربي ادعى مثل ابن عربي بالتفوق الإنساني وبالقدرة غير المألوفة عنده فهذا هو عبد الحق بن سبعين الأندلسي أيضاً يقول في رسالته " الفتح المشترك " : صناعة هذا الكتاب صعبة فإن الكلام يدور فيه ويتداخل كل ما تقدم فيه فهو المتأخر وكل ما تأخر فهو المتقدم وكل ما يختلف فيه يتفق إذا كرر وكل ما يتفق فيه يختلف إذا صرف " (103) وهو يصر مثل ابن عربي على أن وجود اله هو الوجود الواحد لا غيره يقول : "الحق واحد وما عداه وهم" . " وما هي هذه الأوهام : " نحن تلك الأوهام بل نحن نحن بل هو هو بل لا يقال نحن ولا هو من حيث الإشارة والميل ولكنها تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء من كل الجهات ويصرف هو والهو هو إلى أنا ويجد الآنية والهوية معاً " (104) .

ويقول أيضاً موضحاً الحق : " فلا زوال للحق ولا شك فيه ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير وهو الذي به الشيء ما هو وهو الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه . إنه هو المطلوب وبه يطلب ومنه الطالب وله ومنه وعنده الكل " (105). وهكذا يؤكد ابن سبعين المقولة الصوفية أن لا وجود لغير الحق ويلغي كل اعتبارات لغوية تفرق بينه وبين الأشياء وبين العالم فهو أنت وأنت هو وأنا أنت وأنا هو الهوية هي هوية الخالق الموجود في كل شيء الموجود في هذا العالم المتجلي فيه المتجذر في الإنسان الإنسان الكامل أيضاً . وهكذا تعود الغنوصية في الفكر الإسلامي من جديد لتؤكد على الهوية الكونية في الإنسان ذي الصفات غير المألوفة والتي تشير إلى اعتباره ذروة هذا الوجود من حيث الإبداع والتكوين ودعى ابن

سبعين فلسفته بفلسفة " الإحاطة " ويشرحها بقوله " هو كل شيء وذلك الشيء كل شيء فصح للظافر بهذه الحالة أنه الأول والآخر والباطن والظاهر " (106) . ويستغرق ابن سبعين في تصوره الإنسان الكامل فيقول : "الإنسان في العالم والعالم كله متماثل والمتماثل واحد مع مثله فالإنسان والعالم واحد . " ويذكرنا ابن سبعين بمقولة إخوان الصفا في اعتبارها العالم إنساناً أكبر والإنسان عالماً أصغر لنجد أن المنهل الذي نهلت منه الصوفية هو نفسه المنهل الذي نهل منه إخوان الصفا وإن كان إخوان الصفا قد التزموا التزاماً مذهبياً لم يلتزمه الصوفيون . وإنما كان خروجهم فيه خارج الإطار الديني بكامله للالتحاق بركب الفلسفة . وتجاوزوا أيضاً المسألة التوفيقية ليعلنوا اتحاد المذاهب الفلسفية في كل متماسك فالوحدة بين المادية والمثالية تمثلت بوحدة عناصر الجوهر في كلية واحدة . أصلها الواحد الموجود الأول الذي لا صفات له فهو ذات صفاته وعين ذاته وهو واحد ولو تعدد بصورة العالم المتجزئ ظاهراً والواحد باطناً . وابن سبعين يقول متجهاً :" إلى الله أنت فلا سبيل أن تقول أنا وأنت أعني الذي أنت به بل الذي هو أنت وعند تحرر ذلك قل بذلك وبما يلزم من ذلك أو كل ذلك . لكنه لكذاب يدخل تحت جنس الشرف ولا مثله " (107) . (أنوار النبي : ابن سبعين) ثم يناجي الله فيقول : " يا الله يا بد يا حق : القبل والبعد والقرب والبعد والجهة والتوجه والإشارة والمشير والمسافة الذهنية والحسية مني وإلي وأنت المنزه عن كل ذلك . ولا مسافة بيني وبينك لأنك هويتي وإينيتي . بل إينيتك ولا إينيتي وهويتك ولا هويتي بل أنت أنت وقولي تجرم " (108) .

من خلال النصوص التي عرضناها لأكثر المتصوفة نجد أن فكرة وحدة الوجود هي الأساس التي تتركز عليه الفلسفة الصوفية وهذه الفلسفة استطاعت أن تجتذب إليها منتقدي الفلسفة المادية ومنتقدي الفلسفة المثالية أيضاً لأنها استطاعت أن توحد بين الهيولى والصورة وبين ما هو مثالي وبين ما هو مادي فأخرجت بهذا نتاجاً فلسفياً جديداً مرضياً . ولكن الصوفية لم تستطع كما قلنا أن تكون فلسفة جماهيرية كغيرها من الفلسفات المادية والمثالية فللفلسفة المثالية جماهيرها وللفلسفة المادية أيضاً جماهيرها وكان من المتوقع أن تأخذ الصوفية من كل منهما جماهيريته ولكن المتصوفة بدأت بداية خاطئة حين نشأت في الأجواء المذهبية الدينية وبدأت بالتزمت والزهد وادعت أنها تملك معرفة الحقيقة لأنها فلسفة الخاصة التي ظل خوفها من العامة يلاحقها وظلت تتناقض بين ما هو عام وبين ما هو خاص . فأضاعت نفسها ضمن دوامة الخلافات المذهبية من خلال الديانات السماوية الثلاث والتي تتوجت في خاتمتها الإسلام .

كما أن دارسي الفلسفة الصوفية ساهموا في ضياعها وغرقها في لجة تناقضاتها وإن القليل من الدارسين استطاعوا فهم الحقيقة الصوفية ومراميها البعيدة وعزلوا الظواهر التي استخدمها الصوفيون للتمويه وليبعدوا عن أنفسهم الشبهة التي ظلت تلاحق الكثيرين منهم وتجعلهم في قفص الاتهام الذي نصبته لهم العامة لإيقاعهم به . ولكن على ما يبدو أن المسألة السياسية كانت تستهوي البعض فجرتهم إلى المواقف المعادية للسلطة السياسية وكانت السبب الرئيسي أيضاً في ابتعاد الجمهور عنهم أما من ابتعد عن الظاهرة السياسية وكان متزناً في سلوكه وفي حديثه استطاع أن يكون له أنصاراً يتحدثون باسمهم ومريدين يتعلمون أصول أشياخهم ويتبعونهم في سلوكهم ويتلقون أوامرهم منهم لاعتقادهم أن هؤلاء الشيوخ هم وسائطهم للوصول إلى الحقيقة التي يبحث عنها الإنسان من خلال قيامه بأعباء الحياة .

لقد استطاع بعض الدارسين الذين استطاعوا عزل الفكر الصوفي عن ما لحق به من أفكار وآراء . ومشكلة الله هذه المشكلة المشتركة بين الدين والفلسفة كان الصوفيون قد عالجوها معالجة فلسفية خالصة من خلال موافقة دينية وبشكل استخدم الصوفيون الآيات والأحاديث واستخدموا اللغة ومعانيها المتشابكة ليبرهنوا أن نظريتهم الفلسفية هذه هي نفس النظرية الدينية أو مستمدة منها ومستقاة من ينابيعها الثرة . ولكنهم لم يفلحوا بذلك كثيراً لأن البعض والكثيرين ممن شرحوا الدين شرحاً بسيطاً دون الاستخدام العقلي والعبث الذهني رموا المتصوفة بما كانوا يتحاشون الوقوع فيه وهو التكفير لأن استخدامهم للدين كان بهدف إبعاد هذه الشبهة عنهم .

لهذا السبب بقي الإله عندهم إلهاً فلسفياً وإن أضفوا عليه بعض الصفات المستمدة من الدين ولكنه يقترب من إله أفلاطون (مثال الخير) ولكن بدلاً من أن يبقى في عالم المثل أرادوا أن يكون عالم المثل نفسه هو هذا العالم نفسه الذي هو عندهم عالم الحقيقة وقد أصبح عالم الحقيقة منذ اتحد الله والعالم معاً وكونوا موجوداً واحداً . فإذا كان العالم الحركة المادية التي تقبل التغير والتجزئة . فإن الله هو صورة العالم الذي هو سبب الحركة والتغير وبقي هذا السبب مرتبطاً بالعالم حيث يتجلى به بسبب اتحاده . وهكذا تتوضح فلسفة الظاهر والباطن عند المتصوفة فالظاهر هو العالم والباطن هو الله . فالظاهر من الجوهر المادة أو الهيولى والباطن هو النفس أو الروح . وهكذا يمكن فهم الفلسفة الصوفية .

فهارس ومراجع ومصادرالفصل الثالث

عناصر الفلسفة الصوفية ومبادئها

1 _ النقذ من الضلال : أبو حامد الغزالي .

2 _ ترجمان الأشواق : محي الدين ابن عربي .

3 _ ديوان الحلاج.

4 _ آية كريمة .

5 _ ردد الشيخ محي الدين بن عربي هذا القول واعتبره حديثاً قدسياً في أكثر كتبه .

6 _ حديث قدسي شريف.

7 _ آية كريمة .

8 _ انظر الفتوحات المكية للشيخ محي الدين بن عربي .

9 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .

10 _ انظر كتاب التصوف وفريد الدين العطار تأليف الدكتور عبد الرحمن عزام .

11 _ يتفق المتصوفة مع إخوان الصفا والإسماعيلية في التشبيه بين العالم والإنسان فيرون أن الإنسان عالم أصغر والعالم إنسان أكبر .

12 _ انظر كتاب مثنوي مولانا : جلال الدين الرومي : الدكتور مراد مولوي .

13 _ ترجمان الأشواق محي الدين بن عربي.

14 _ نصوص الحكم .

15 _ نفس المصدر السابق .

16 _ نفس المصدر السابق .

17 _ نفس المصدر السابق .

18 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .

19 _ مثنوي مولانا : جلال الدين الرومي : الدكتور مراد مولوي .

20 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .

21 _ الطبقات : الشعراني .

22 _ ديوان ابن الفارض (التائية الكبرى).

23 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .

24 _ اللمع : السراج .

25_ العقيدة والشريعة :جولد تسيهر .

26 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي .

27 _ نفس المصدر السابق .

28 _ نفس المصدر السابق .

29 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .

30 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .

31 _ العقيدة والشريعة في الإسلام : جولد تسيهر .

32 _ سفينة بحار الأنوار : المجلسي .

33 _ العقيدة والشريعة في الإسلام : غولد تسيهر .

34 _ تاريخ بغداد : أبو بكر الخطيب .

35 _ نفس المصدر السابق .

36 _ سورة النور.

37 - انجيل يوحنا .

38 _ هياكل النور : السهروردي.

39 _ نفس المصدر السابق.

40 _ نفس المصدر السابق .

41 _ نفس المصدر السابق .

42 _ رسالة "صفير سميرغ" :السهروردي .

43 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .

44 _ هياكل النور : السهروردي .

45 _ انظر التصوف وفريد الدين العطار : الدكتور عبد الوهاب عزام .

46 _ إحياء علوم الدين : أبو حامد الغزالي .

47 _ نفس المصدر السابق .

48 _ آية كريمة .

49 _ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .

50 _ نفس المصدر السابق .

51 _ نفس المصدر السابق .

52 _ آية كريمة.

53_ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .

55 _ الرسالة القشيرية : القشيري .

56 _ التصوف وفريد الدين العطار : الدكتور عبد الوهاب عزام .

57 _ نفس المصدر السابق .

58 _ فصوص الحكم : محي الدين بن عربي .

59 _ التصوف في الشعر العربي : عبد الحكيم حسان .

60 _ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي.

61 _ نفس المصدر السابق .

62 _ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي .

63 _ نفس المصدر السابق .

64 _ نفس المصدر السابق .

65 _ نفس المصدر السابق .

66 _ نفس المصدر السابق

67 _ نفس المصدر السابق .

68 _ الطواسين : الحلاج .

69 _ ديوان الحلاج .

70 _ هياكل النور : السهروردي .

71 _ التلويحات : السهروردي .

72 _ هياكل النور: السهروردي .

73 _ آية كريمة .

74 _ آية كريمة.

75 _ هياكل النور : السهروردي .

76 _ نفس المصدر السابق .

77 _ نفس المصدر السابق .

78 _ تاريخ الفلسفة العربية : حنا فاخوري . خليل الجر.

79 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .

80 _ نفس المصدر السابق .

81 _ نفس المصدر السابق .

82 _ نفس المصدر السابق .

83 _ نفس المصدر السابق .

84 _ نفس المصدر السابق .

85 _ نفس المصدر السابق .

86 _ نفس المصدر السابق.

87 _ ترجمان الأشواق .

88 _ الفتوحات المكية.

89 _ نفس المصدر السابق .

90 _ نفس المصدر السابق .

91 _ نفس المصدر السابق .

92 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي .

93 _ انظر محي الدين بن عربي : أبو العلاء عفيفي .

94 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي .

95 _ فصوص الحكم : محي الدين بن عربي .

96 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .

97 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي .

98 _ فصوص الحكم : محي الدين بن عربي .

99 _ نفس المصدر السابق .

100 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عربي .

101 _ لطائف الأسرار : تنـزلات الأخلال : محي الدين بن عربي .

102 _ فصوص الحكم : محي الدين بن عربي .

103 _ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي نقلاً عن رسالة بن سبعين : الفتح المشترك .

104 _ نفس المصدر السابق .

105 _ نفس المصدر السابق .

106 _ نفس المصدر السابق .

107 _ التصوف الإسلامي : د. عبد الرحمن بدوي نقلاً عن " أنوار النبي " لابن سبعين .

108 _ نفس المصدر السابق .

الفصل الرابع :

مفهوم الجمال والحب والخمر

الظاهرة الجمالية ظاهرة اهتم بها المتصوفون اهتماماً كبيراً فقد بدأ تفكيرهم في صفة الله في الجمال أو بأكثر من الجمال وهو الكمال فالله جميل يحب الجمال مقولة كان الصوفيون أول من قال بها وتحولت إلى مثل أو كلام قدسي يظهر في كل حديث عن الجمال . فالله جميل لأنه أبدع كل شيء جميل والله كامل لأن المبدع لا ينقصه شيء والكمال يجمع في ذاته كل الصفات الكمالية ومنها الجمال .

والإحساس بالجمال صفة إنسانية مصدرها الأول العامل الحسي ولعّل الرؤيا تكاد تنفرد في نقل هذا الإحساس ولكن الصوفية التي لم تنكر العامل الحسي أبداً وإنما اعتبرت أن الإحساس بالجمال إحساس مرتبط بالسعادة والسعادة دليل اللذة التي يناقضها الألم . ولكن بعض المتصوفة تجد أن الفرق بين اللذة والألم فرق بسيط هو فرق بالدرجة ويمكن أن نسمي طريقتهم في السعادة " التلذذ بالألم " لهذا كانت صيحة الحلاج : (1)

اقتلوني يا ثقاتي

ومماتي في حياتي

آن عندي محو ذاتي

إن في قتلي حياتي

وحياتي في ممـاتي

من أجل المكرمات

هذه الصيحة في طلب القتل واللذة التي كان يتلذذ بها الحلاج عند صلبه هذه اللذة تشابه لذة صاحب النيرفانا في الموت من أجل الخلود فالحلاج يعتقد أنه بلغ ذروة السعادة عندما تفيض نفسه وتترك الجسد عائدة للاتحاد بالحبيب الذي يطلب هذا الاتحاد فأصبح هذا الاتحاد غاية عند الحلاج وعند أكثر المتصوفة .

لهذا فإننا يجب أن نرتفع في الإحساس بالجمال عن المستوى الحسي ليبلغ ذروته في الحب أو في العشق وعشق من ؟ إن كل عشق غايته اللذة وكل عشق يبدأ حسياً ولكن ذروته هي في عشق من يستحق العشق بحسب رأي أول شهيدة من شهداء العشق الإلهي رابعة العدوية . ولكن كيف يكون هذا العشق الإلهي وبماذا يتمثل ؟ الحبيب هو مثال العشق والحبيب هو الله ولا يبتعد الله في صورته عن الصورة الإنسانية فهو عند ابن الفارض يبدأ بلبنى وعزة وليلى وهو كل هؤلاء وقد روي عن الرسول أنه قال : " إن الله خلق الإنسان على صورته " فمن الطبيعي أن يبحث الصوفي في صورة الجمال الحسية صورة الإنسان ولعل صورة المرأة هي صورة الحبيب المعشوق من قبل العاشق المحب . وهذا الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي يوضح هذه الصورة الإلهية الإنسانية الهيئة بقوله (2) :

مسكتك في داري لإظهار صورتي

فما نظرت عيناك مثلي كاملاً

فلم يبق في الإمكان أكمل منكم

فأي كمال كان لم يك غيركم

ظهرت إلى خلقي بصورة آدمي

فلو كان في الإمكان أكمل منكم

لأنك مخصوص بصورة حضرتي

فسبحانكم مجلى وسبحان سبحانا

ولا نظرت عين كمثلك إنسانا

نصبت على هذا في الشرع برهانا

على كل وجه كان ذلك ما كانا

وقررت هذا في الشرع إيمانا

لكان وجود النقص فيَّ إذا كأنا

وأكمل مني ما يكون فقد بانا

هكذا يجد ابن عربي الطريق إلى الإحساس بالجمال أن يفرق بين نوعين من الجمال : الجمال العرضي وهو الجمال المتبدل المتغير وهو صفة من صفات العالم والجمال المطلق وهو جمال الله . المتمثل بالكمال الإنساني المتجلي في هذا العالم بصفته الإنسانية والتي هي " صورة الرحمن " فابن عربي لا ينكر هذه الحقيقة وهو يصرح بها في هذه الأبيات السابقة على اعتبارها صورة الكمال المثالية التي هي اصل الوجود وسره الخفي الذي يبحث عنه الناس في طريقهم الطويل من المعرفة وطلب الحقيقة . إنه التناغم العشقي بين الله والإنسان . فالله في رأي ابن عربي تجلى في خليفته في الأرض آدم وهي الصورة الإنسانية الأولى وتمثل الإبداع الأول . هذا الإبداع كان الشكل الظاهري للإله وحقيقته التي تكمن في باطنه هي الله . حيث صورة آدم الظاهري صورة النقص الذي بدا ظاهراً متكثراً فاسداً تفسده الأراجيف الإبليسية والشيطانية أما صورة آدم الباطنية فهي صورة الخلافة الإلهية في الأرض . هذه الصورة هي التي ابتدعها الله وسماها خليفته أي إثبات وجوده وحلوله في هذا العالم . فالعالم جميل لأنه صورة الله المرئية المحسوسة والله جميل وكامل لأنه صورة العالم الكاملة التي لا تنقسم ولا تتجزأ .

ولكن ابن عربي يقسم الجمال إلى قسمين كما ذكرنا بقول ابن عربي : " انقسم أهل الله في حب الجمال إلى قسمين : فمنا من نظر إلى جمال الكمال وهو جمال الحكمة فأحب الجمال في كل شيء لأن كل شيء محكم وهو صنعته حكيم فمن احب العالم بهذا النظر فقد أحبه بحب الله وما أحب إلا جمال الله . فجمال العالم جمال الله وصورة جماله دقيقة أعني جمال الأشياء وهو الجمال المطلق . المطلق الساري. ومنا من لا ينظر إلى الجمال العرضي وذلك أن الصورتين في العالم وهما مثلان شخصان ممن يحبهما الطبع وهما جاريتان أو غلامان . فقد اشتركا في حقيقة الإنسانية فهما مثلان

وكمال الصورة التي هي أصول من كمال الأعضاء والجوارح وسلام المجموع والآحاد من العاهات والآفات ويتصف أحدهما بالجمال فيحبه كل من رآه ويتصف الآخر بالقبح فيكرهه كل من رآه فهذا هو الجمال العرضي الذي تعرفه العامة لا جمال الحكمة فمنا من لم يبلغ مرتبته من نظر إلى جمال الكمال وهو جمال الحكمة وما عنده علم بالجمال إلا هذا الجمال المقيد الموقوف على الغرض فتخيل هذا الرأي الذي لم يصل إلى فهمه أكثر من هذا الجمال المقيد به . فأحبه لجماله ولا حرج عليه في ذلك فإنه أتى بأمر مشروع له على قدر وسعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها . وكذا نفوس العامة يتعلق حبها بجارية أو غلام . أي شيء كان فهم أهل الجمال العرضي الذي يتعلق به الحب العرضي وهو ظل زائل وغرض مائل وجدار مائل . ما هو الجمال المطلق الساري في العالم وفي هذا الجمال العرضي يفضل آحاد العالم بعضه بعضاً بين جميل وأجمل وراعي الحق ذلك على ما أخبر به نبيه صلى الله عليه وسلم في قول الصحابي له : إني أحب أن يكون نعلي حسناً وثوبي حسناً فقال له صلى الله عيه وسلم " إن الله جميل يحب الجمال " (3) .

" ولما كان حب الجمال العرضي من أحكام البشرية التي خلقها الله تعالى فلقد أثبتها الحق لنبيه عليه الصلاة والسلام فقال له : " لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبنك حسنهن إلا ما ملكت يمينك " فأثبت له صلى الله عليه وسلم حب الجمال العرضي إثباتاً لكمال البشرية وقد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ذكر له جمال صفية بنت حيي أم المؤمنين تزوج بها كما ذكر له جمال إمرأة من العرب فأرسل يخطبها لنفسه ولم يزل جبريل عليه السلام ينزل على الرسول صلى الله عليه وسلم في صورة الصحابي دحيّة الكلبي وكان أجمل أهل زمانه وبلغ من أثر جماله في الخلق أنه لما قدم المدينة مهاجراً واستقبله الناس ما رأته إمرأة حامل إلا ألقت ما في بطنها فكان نزول جبريل عليه السلام في صورة دحيّة وكان الحق يبشر نبيه صلى الله عليه وسلم يقول له : يا محمد ما بيني وبينك إلا صورة الحسن والجمال ، وقصة يوسف عليه السلام الذي حاز شطر الحسن وأثر جماله في نساء زمانه مذكورة في القرآن .

أقول للقلب قد أورثتني سقما

لو لم تر العين لم تحسن حليف ضناً

لذاك قسَّمت ما عندي على بدني

فقال عينـاك قادتـني إلى تلـف

وإن أمت فيه ما في الحب من خلف

من الضنى والجوى والدمع والأسف

ومثل هذه المعاناة التي يعاني منها المحبوب في حبه فيشغل القلب والعين ويقسم آلامه ولذاته على كل أعضاء البدن لكي ينال كل عضو نصيبه من اللذة ومن الألم . ولا مفر من هذه المعاناة إلا بالموت الذي هو الغنيمة التي يحصل عليها من الحب والهوى . ولكن لماذا الموت ومن أجل من يموت العاشق ؟ أجل إن الإنسان يموت عاشقاً وفي رأي المتصوفة هذا الموت العشقي هو الشهادة الحقيقية لأنها في سبيل الله . ولكن ماهي صفات هذا المحبوب ؟

يقول ابن عربي في وصفه (4) :

جميلٌ ولا يُهوى . جليٌّ ولا يُرى

ولا تدرك الأبصار منه سوى الذي

فإن قلت محجوب فلست بكاذبٍ

فما ثم محبـوب سـواه وإنما

فهن ستور مسدلات وقد أتى

كمجنون ليلى والذي كان قبله

وتشهده الألباب من حيث لا تدري

تنـزهه عنه عقـول ذوي الأمـر

وإن قلت مشهود فذاك الذي أدري

سليمى وليلـى والزيـائب للسـتر

بذلك نظم العاشقـين مـع النـثر

كبشر وهند ضاق من ذكرهم صدري

لقد وصفه بالجمال والجلاء . وإن كانت العين لا تراه فإن القلوب شاهدة عليه . لقد أدركته العقول على أنه المنـزه عن الإحساس فهو الظاهر وهو الباطن فإن قلت منـزه صدقت في القول وإن قلت ظاهر فأيضاً يصدق قولي فيه فهو مستور خلف أسماء الأحبة وهنا يرمز بهذه الأسماء ليدل بها على العالم فليلى وسليمى كلها أسماء لمحبوب واحد وكذا المحب أيضاً أسماء تدل عليه كالمجنون وبشر وغيره هذه الأسماء هي ظاهرة والأحدية الصمدية باطنة وهو يوضح ذلك في قوله (5) :

فمن ليلى ومن لبنى

ومن قيس ومن بشرٌ

ومن هند ومن بثنة

أليسوا كلهم عينه

وفي ذلك يتجلى حقيقة العشق عند المتصوفة عامة وعند ابن عربي خاصة فالمحبوب المطلق الذي يسميه ليلى أو لبنى أو هند أو بثينة والإنسان المتمثل بالرجل قيس أو بشر فيرى أن الكل واحد والكل عين الحبيب في الحقيقة المحبوب والحبيب معاً . وهو يتابع مع العقيدة :

لقد أصبحت مشغوفاً

فكل الخلق محـبوبي

فمن يبحث في قوتي

به إذ كان لي كونه

فأين مهيِّمي أينه

يجد في بيته بيـنه

هذه الحيرة التي وقع بها ابن عربي ليست سوى الشك الذي أوصله إلى اليقين أليس الغزالي الذي هاجم الفلاسفة وأصحاب المذاهب ورجع بعد شك كاد يفقده قدرته على أدراك العلوم وفي لحظة حدسية هبط عليه الإلهام وتم له الكشف الإلهامي فكان القلب مفتاح عشقه ومصدر حبه فالحبيب هو الملهم والمحبوب هو أيضاً ملهماً . لذا فإن ابن عربي يستطرد فيشعره ويسترسل كثيراً في تباين حقيقة إيمانه وبشكل أكثر وضوحاً من نثره. وابن عربي يعتمد في ذلك على أن للشعر شيطاناً يقوده إلى ما يريد وما يعتقد ويتجه في ذلك بمحبة وبعاطفة جياشة قادرة على أن تعبر عن حقيقة هذا الحب . يقول ابن عربي (6) .

إذا تجلى حبيبي

بعينه لا بعيني

بأي عين أراه

فما يراه سواه

وهكذا لا فرق بين الحبيب والمحبوب من حيث هو الموصوف بالروحانية والحبيب من حيث هو الإنسان الذي يبحث عن ذات الله في ذاته فلا نجد فرقاً بينهما . وفي ذلك يبرر ابن عربي للحلاج والجنيد وذي النون المصري وغيرهم شطحاتهم التي تعبر عن حقيقة واحدة هي أن الإنسان يبحث في ذاته عن المطلق الذي هو نفسه الإنسان الكامل نفسه لأنه هو سيد هذا الكون وهو الذي أبدع ذاته عن طريق خلافة الإنسان في الأرض . وهو الأجمل في العالم والأكمل في وجوده ...

وابن عربي يطمئن الناس على أن لا حقيقة غير الحقيقة الصوفية التي وصل إليها وذلك بالرياضة والمجاهدة في المعرفة القلبية وعن طريق تجربة حدسية لا تأملية لأن التأمل يبعد المريد عن حقيقة كونه يبحث عنها ويصل إليها أما المتأمل فهو يقوم بتجربة ذهنية قد تصله إلى مبتغاه وقد لا توصله . لأن للذهن قواعد ثابتة والتجربة الصوفية لا يمكن أن تخضع لأية قواعد أو لأيّ إثباتٍ فهي رهينة الصدفة لأن الله لا يكشف سره لجميع خلقه وإنما يكشف لأصحابه سر وجوده فيقدم لهم إمكانية شهوده . لذا فإن ابن عربي يوضح هذه التجربة وكيف استطاع الوصول إلى المشاهدة والكشف فيقول (7) .

لما لزمت قـرع بـاب الله

حتى بدت للعين سبحة وجهه

فأحطت علماً بالوجود فما لنا

لو يسلك الخلق الغريب محجتي

كنت المراقب لم أكن باللاهي

وإلى هلم لم تكن إلا هـي

في قلبـنا علـم بغـير الله

لم يسألوك عن الحقائق ما هي

هذه دعوة ابن عربي في حظوته بالحق وفي نظرته بعينه وجهه الجميل وبالوجود الكامل له متجلياً له وهذا الأمر ليس بعيداً عن المنال فإن أي إنسان لو سلك الطريق التي سلكها الشيخ الأكبر لاستطاع الوصول ولأمكن الحصول على الكشف وبذا تصبح أمامه الحقائق واضحة جلية وهذه هي المحجة التي يدعي ابن عربي الوصول إليها .

ولم يكن ابن عربي الوحيد من بين المتصوفة ممن تحدثوا عن جمال الحق فهذا عبد الكريم الجيلي يصف جمال الحق كما وصفه ابن عربي وهو في مجال شرحه لشهادة " لا إله إلا الله " فيقول (8) :

إذا قيل: قل لا. قلت: غير جمالها

فكل بهاء في ملاحة صورة

وكل إسوداد في تصافيت طرة

وكل مليح بالملاحة قد زها

محاسن من أنشا ذلك كله

وإياك أن تلفظ بغيرية البها

وكل قبيح إن نسبت جماله

ولا تحسبن الحسن ينسب وحده

يكمل نقصان القبيح جماله

فلا تحتجب عنه لشينٍ بصورةٍ

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى

وإن قيل : إلا قلت: حسنك شائع

على كل من قد شابه الغصن يانع

وكل احمرار في الطلائع ناصع

وكل جميل بالمحاسن بادع

فوحد ولا تشرك به فهو واسع

فما تم غير وهو بالحسن بادع

أتتك معاني الحسن فيه تسارع

إليه البها والقبح بالذات راجع

فما ثم نقصان ولا ثم باشع

فخلف حجاب العين للحسن لامع

فتلك تجلى الحق من هو صانع

فعبد الكريم الجيلي يبحث أيضاً في غنوصيته عن الحق في صورة العالم وهذه الصورة تعبر عن جمال العالم وعن كمال الخالق الصانع فكل جميل لا بد أن يكون أجمل منه وكل قبيح لا بد أن يكون فيه ما يكمل نقص الجمال فيه هكذا وجد العالم " الإنسان الأكبر " وهكذا وجد الإنسان " العالم الأصغر" فيؤكد الجيلي على أن الناظر إلى العالم يجد الحق في عينيه في كل ما يراه وهكذا تجلى الحق فيما صنعه . وهذا التجلي هو تأكيد على القدرة في الإبداع والقدرة في الوجود . فليس من وجود خارج العالم لأن كل وجود خارج العالم في رأي الصوفية عدم وهذا ما أكد عليه الوجوديون حيث اعتبروا الوجود هو وجود العالم والعدم حيث لا يوجد وجود. فمن الطبيعي أن تثبت وجود الله المبدع من خلال وجود العالم وبتأكيد إيجاده للعالم وحلوله فيه . لأن المتصوفة لا تتصور عالماً آخر غير هذا العالم ولا تصور وجوداً للحق خارجه وإن تصور وجود الله خارج العالم يشبه النفي له لأن مقولات المكان والزمان المرتبطان بوجود العالم مرتبطان أيضاً بوجود الله فالله رغم أنه موجود في العالم ومتحد به إلا أنه في التصور له فهو فوق الزمان والمكان لا يمكن أن يخضع لقوانين الزمان ولا لقوانين المكان . إنه مطلق في المكان ومطلق في الزمان والمطلق مريد في ذاته موجود بذاته . لا حدود لوجوده ولا وقت لوجوده هو الموجود في كل مكان والموجود في كل زمان .

فالجمال والقبح من صفات العالم فالشيء القبيح بالنسبة لما هو أجمل منه والشيء جميل لما هو أجمل منه فالجمال حد أولي يتصف به الحق المطلق والجمال الأمثل يتمثل في اله بصورة الكمال لأن الكمال صفة من صفات الحق لأن الحق يتصف بها ولا يتصف بالنقص .

وفكرة الجمال دائماً مقترنة بالحب فالإنسان يبحث عن الجمال لكي يحب الجمال ولعل العشق حالة من الحب متقدمة على الحب نفسه . لأن العشق فاتحة الهوى والهوى هو الجنون في الحب . وللحب عند المتصوفة درجات تبدأ بالحب وتنتهي بالهوى فما هو الحب عند المتصوفة ؟ يمثل الحب عند المتصوفة حالة تختلف عن الحب الحسي الذي هدفه تحقيق الجنس وبقاء النوع وهذه أيضاً مرتبطة بالحب النفسي الذي هو ظاهرة سامية تعلو ظواهر الحس . إن بقاء النوع خطوة كبرى في سبيل الخلود الإنساني على هذه الأرض والخلود الإنساني هو مطمح الإنسان وغاية وجوده لأنه موجود ليبقى. إن البقاء الفردي مستحيل وإن كان يعمل الإنسان جاهداً ليتوج الوجود الفردي خلوداً ولكنه لم يستطع حتى الآن أن يحقق هذا الهدف ولا أظن أنه قادر على تحقيقه لأن الوجود الإنساني كحادث لا بد أن يكون له نهاية طبقاً على المستوى الفردي ونهايته الموت والموت فناء ويعتقد الإنسان أنه لا بد أن يعيش حياة ثانية يمني نفسه أنها ستكون حياة افضل من حياته في هذه الدنيا ولقد ركزت الديانات كلها السماوية منها والوثنية أن الحياة الثانية لا بد آتية بعد الموت وتحدثت أيضاً بعض الفلسفات عن شكل من أشكال الحياة الثانية وهذه الحياة الثانية هي طموح الإنسان وتطلعه نحو الخلود .

والحب الصوفي أكثر رفعةً وسمواً من الحبّ الحسي لأنه حب نفسي يقع في موقع القلب مصدر كل العواطف السامية . لقد أحب العاشقون من النساء ليلى ولبنى وبثينة وعزة وغيرها من الجميلات ولكن المحبوب الصوفي هو الأسمى والأشرف والأجمل والأكمل وهو الله الذي إذا وصف الجمال فينسبه إليه وإذا وصف الكمال فهو الكمال الذي يضم في ربوعه الجمال وغيره من القيم فكل قيم الحق تنطوي تحت قيمة الكمال فالحق وحده هو الموصوف بالكمال . والحق وحده هو المحبوب والحق وحده هو كل شيء فدرجة الحق هي الأول ومظهره الآخر وحقيقتة الباطن وصورته

الظاهر وعلمه علم الكمال علّم الإنسان ما لم يعلم وأنزل عليه الكلمة الأولى التي هي بداية الخلق وأنعم عليه بمعرفة الحق ومن عرف الحق حق معرفته وجد نفسه مرآة الحق وصورته يقول جلال الدين الرومي (9) :

إنّ عبد الله هو ظل الله

ميت هذا العالم والله حي

تشبث بذيله واذهب بلا وجل

حتى تنجو من آفات آخر الزمان

كيف مد الظل نقش الأولياء

الذي هو دليل نور شمس الله

ولا تسري في هذا الوادي بغير هذا الدليل

وقل كما قال الخليل : إني لا أحب

واذهب وابحث في الظل عن شمس

وتمسك بذيل الملك شمس التبريزي

فإذا لم تعرف الطريق إلى هذا الفرح والعرس

فاسأل ضياء الحق حسام الدين

(نقلاً عن كتاب تاريخ التصوف الإسلامي : د. قاسم غني : ترجمة صادق نشأت) .

ويقول جلال الدين الرومي أيضاً (10) :

كل من سار في الطريق من غير رشد

ضل بسبب الغيلان ووقع في البئر

فصادق الهوى والهوس قليلاً

لأنه هو الذي يضلك عن سبيل الله

ولا يكسر هذا الهوى شيء في العالم

مثل ظل الأصحاب

قال النبي لعلي : يا علي

أنك أسد الحق والبطل المغوار

ولكن لا تثق بأسديتك

واستظل بظل نخل الرجاء

كل من قدم طاعة

إنما هي التقرب إلى الذات

التي لا يقال لها لم ولماذا ؟

وأنت تقرب بعقلك وسرك

لا كهؤلاء معتمداً على كمالهم وبرهم

(نقلاً عن كتاب : تاريخ التصوف في الإسلام : د. قاسم غني . ترجمة : صادق نشأت) .

فالحب الإلهي أساس الحب وهي الطريقة الصوفية في الوصول لله وخير من عبّر عن الحب الإلهي الشاعر الصوفي ابن الفارض حيث يقول :

إن الغرام هو الحياة فمت به

حبّاً فحقك أن تموت وتعذرا

وكذلك قوله :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهلُ

وعش خالياً فالحب راحته عناً

ولكن لدى الموت فيه صبابة

نصحتك علماً بالهوى والذي أرى

وإن شئت أن تحيا سعيداً فمت به

فمن لم يمت في حبه لم يعش به

فما اختاره مضنى به وله عقل

وأوله سقمٌ وآخره قتل

حياة لمن أهوى عليَّ بها فضل

مخالفتي فاختر لنفسك ما يحلو

شهيداً وإلا فالغرام له أهل

ودون اجتناء النحل ما جنت النحل

يقول جلال الدين الرومي في (كليات شمس تبريز) :

ما التدبير أيها المسلمون فإنني لا أنا

لا أنا بالمسيحي ولا باليهودي ولا بالمجوسي ولا المسلم

ولا أنا بالشرقي ولا بالغربي ولا بالبري ولا بالبحري

ولا أنا من عناصر الطبيعة ولا أنا من الأفلاك الدوارة

ولا أنا من تراب ولا أنا من هواء ولا من ماء ولا من نار

ولا أنا من العرش ولا من الفرش ولا أنا من الكون ولا أنا من المكان
ولا أنا من الهند ولا من الصين ولا من البلغار ولا من السكسون
ولا من بلاد العراقين ولا من أرض خراسان
ولا من الدنيا ولا من العقبى ولا من الجنة ولا من النار
ولا من آدم ولا من حواء ولا من فردوس رضوان
مكاني في اللامكان وعلامتي أن ليس لي علامة
لست جسماً ولا روحاً بل إنني روح من روح الحبيب
جردت نفسي من الإثنينية فوجدت العالمين وحدة واحدة
إنني أبحث عن واحد أقول واحداً وأعرف واحداً وأدعو واحداً
هو الأول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن
لا أعرف إلا هو ولا أقول إلا يا من هو ولا أعرف سوى هو
إنني ثمل من روح العشق وقد ذهب العالمان من يدي
ولا أملك شيئاً سوى الشطارة والتسول
إذا تنفست يوماً في العمر بعيداً عنه
فإنني نادم على ذلك الوقت وتلك الساعة
وإذا أسعدني الوقت يوماً مع الصديق في الخلوة
أضع العالمين تحت قدمي وأرقص طرباً
ياللعجب أيها الأحباب أي طائر أنا إذا أطير وأنا في البيضة
فأنا بكليتي عشق وروح في جسم من الماء والطين
إلا يا شمس تبريز إنني ثملٌ في هذه الدنيا
بحيث لا يداويني شيء سوى السكر والتسول
ويقول أيضاً :
كل من اطلع على سرنا
قل له افتح عينيك وسارع إلينا
ثم يتابع القول :
ضع كأس الخمر على كفي حتى
أخلع هذا الدلق الأزرق اللون
ولو كان ذلك سبباً لسوء السمعة عند العقلاء

ولكنا لا نطلب حسن السمعة ولا سوءها

لا نطلب الطاعة ولا العهد ولا الصلاح مني أنا الثمل

فإنني اشتهرت بتجرع كؤوس الشراب من يوم السبت

إنني من تلك اللحظة التي توضأت فيها من ينبوع العشق

كبرت التكبيرات الأربع على كل ما في الوجود

لا تطلب منا سوى طاعة المجانين

فإن شيخ مذهبنا يرى العقل ذنباً

لا تطلب منا الصلاح والتوبة والتقوى يا حافظ

لأنه لا يجد أحد في الخليع والمجنون صلاحاً

إذا كنت من مريدي طريق العشق فلا تفكر في سوء السمعة

فقد رهن شيخ صنعان الخرقة في بيت الخمار

ما أحلى وقت ذلك القلندري اللطيف إذا كان له

في أطوار السيرة ذكر تسبيح الملائكة في حلقة الزناد

كان لي دلق يستر مائة عيب مني

فالخرقة صارت رهناً للخمر والطرب وبقي لي الزنار

أنا الذي طرق طريق التقوى في الليالي بالدف والصنج

فإذا أظهرت رأسي الآن فماذا يكون

ما قيمة دلق حافظ

اصبغه بالخمرة ثم جيء به من السوق وأنت جدّ سكران

لو فكرت في لوم الأدعياء

لم تذهب عني صفة السكر والعربدة

إن زهد الإباحية المبتدئين بالتعلم طريق للمقايضة

فأي إصلاح أفكر فيه أنا الذي أصبحت فضيحة للعالم

أي شأن في المصلحة للماجن المحرق للعالم

فالعمل الذي ينبغي له التدبير والتأمل هو أمر المملكة

فابن الفارض يوضح مدى الصعوبة التي يلاقيها المحب في حبه وربطه بالجنون فمن يختار الحب كأنه يختار الجنون فأول الحب مرض به وآخر قتل به ولكن اللذة بالموت. والسعادة الكبرى هي أن يموت المحب بالحب وهذا الموت هو الشهادة في رأي ابن الفارض وفي رأي المتصوفة جميعاً .

وابن الفارض يتغنى بالخمرة الإلهية التي قد سقيها فأسكرته وأذهبت عقله وأخذته إلى حيث لا يصحو منها وهو إذ يطلب هذه الخمرة ويسعى من أجل السكر بها إنما يبلغ منتهى السعادة واللذة وكم يتلذذ الصوفي بألمه يقول ابن الفارض (12) :

يا أهل ودي هل لراجي وصلكم

مذ غبتم عن ناظـري لي أنـةٌ

وإذ ذكرتكم أميل كـأنـني

وإذا دعيت إلى تناسي عهدكم

طمـع فينقم باله اسـترواحا

ملأت نواحي أرض مصر نواحا

من طيب ذكركم سقيت الراحا

ألفيت أحشائي بذاك شحـاحا

فابن الفارض يشرب الراح كلما ذكر الحبيب وعلى ما يبدو أن من أصول الوصال أن يعيش المريد في سكر لكي لا ينسى عهد الحبيب ولكي تبقى أحشاؤه متعلقة به لكي لا يغيب الحبيب عن ناظريه فعند غيابه يملأ أرض مصر صراخاً ونواحاً وبكاءً ولكن ما هي هذه الخمرة التي يسعى ابن الفارض ليشربها ويسعى المتصوفون إلى حاناتها ليقيموا جلسات الشراب وجلسات الذكر . فعندما تكون الخمرة بقصد النسيان فالمخمور ينسى نفسه فخمرة الصوفية ليست من أجل النسيان وإنما من أجل التذكر ويصبح التذكر والحضور شيئاً واحداً لأن التذكر يحصل في حالة الغياب وبقصد الاستعادة فالتذكر الصوفي تذكرة واستعادة وحضور في حالة واحدة وفي آن واحد أما خمرية ابن الفارض فهي المشهورة في الشعر الصوفي وبين المتصوفة حيث يقول فيها (13) :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

لها البدر كأس وهي شمس يديرها

ولولا شذاها ما اهتديت لحانـهـا

ولو خصبت من كأسها كف لامسٍ

يقولون لي صفها وإني بوصفها

صفاء ولا ماء ولطف ولا هواً

تقدم كل الكائنات حديـثها

وقامت بها الأشياء ثم لهكمةٍ

وهامت بها روحي بحيث تمازجا

فخمر ولا كـرم وآدم لي أب

وقد وقع التفريق والكل واحد

ولا قبلها بعـد ولا بعـدها

وعندي منها نشوة قبل نشأتي

على نفسه فليبك من ضاع عمره

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم

ولولا سناها ما تصورها الوهم

لما ضلّ في ليلٍ وفي يده النجم

خبير أجل عندي بأوصافها علم

ونور ولا نار وروح ولا جسم

قديماً ولا شكل هناك ولا رسم

بها احتجبت عن كل ما لا له فهم

اتحاداً ولا جـرم تخـلله جـرم

وكرم ولا خمـر ولي أمـها أم

فأرواحنا خمر وأشباحـنا كـرم

وقبلية الأبعاد فهي لها حلـم

معي أبداً تبقى وإن بلي العظم

وليس له فيها نصيب ولا سهم

وهذه القصيدة لابن الفارض يعرض فيها مبادئ التصوف من حب وخمر ومحبوب وحبيب ونور ونار وكلها رموز تدل على وحدة الوجود والفناء بالله فالخمر ليس خمر الكرم والأبوة الآدمية هي المعنية في الحب والكرم ليس بذي خمر وأم ابن الفارض هي أم الخمر نفسها فليس لها قبل وليس لها بعد أي أنها موجودة دون أن يقيسها الزمان ودون أن يحدها المكان حلت به قبل أن يوجد وهي باقية عنده بعد الموت . ومن قد ضيع عمره دون أن يعرفها لا يفيده البكاء عليها لأنه لم يحصل على نصيبه منها . ومات غير عارف بها وهو يتحسر على ما ضيع من عمره ولكن ماذا تفيد الحسرة بعد فوات الأوان . كان عليه أن يعرفها وأن يختارها خمرة ومحبوباً ففيها السعادة وفيها الشفاء وفيها الحياة وفيها الموت وفيها الخلود .

ولعل تائية ابن الفارض الكبرى والتي عرض فيها مذهبه في التصوف ويبدأ بالخمرية أيضاً وبتساقي رحيقها فيقول (14) :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي

فكل مليح حسنه من جمالها

وما ذاك إلا إن بدت بمظاهر

بدت باحتجاب واختفت بمظاهر

وما برحت تبدو وتخفى لعلة

وتظهر للعشاق في كل مظهر

ولسن سواها ولاكُنَّ غيرها

وكأسي محيا من عن الحسن جلت

معار له بل حسن كل مليحة

فظنوا سواها وهي فيها تجلت

على صبغ التلوين في كل برزة

على حسب الأوقات في كل حقية

من اللبس في أشكال حسن بديعة

وما أن لها في حسنها من شريكة

ونكتفي بذكر هذه الأبيات لأننا كنا قد عرضنا بعض أبياتها في بحث الأدب الصوفي وهذه التائية قصيدة طويلة عدد أبياتها أكثر من ثلاثمائة بيت وكلها عرض لمبادئ الصوفية من حب وخمر وعشق وفناء واتحاد ووحدة وجود وغير ذلك ولعلها أفسحت المجال لظهور الطرق الصوفية التي نشأت بعد ذلك في الأوقات المتأخرة حيث استخدمت هذه الطرق الرياضات الصوفية والأحوال والأوراد وبعض السحر فأخرجت التصوف عن أهدافه الحقيقية وأدخلت عليه بدعاً لم تكن في الأصل من التصوف . وسندرس هذه الطرق ونشأتها وأبعادها الحقيقية .

فهـارس ومراجـع الفصـل الرابـع

مفهوم الجمال والحب والخمر

1 _ ديوان الحلاج.

2 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي.

3 _ حديث قدسي شريف.

4 _ ترجمان الأشواق : محي الدين بن عربي.

5 _ نفس المصدر السابق.

6 _ نفس المصدر السابق.

7 _ نفس المصدر السابق.

8 _ انظر كتاب : تاريخ التصوف في الإسلام : الدكتور قاسم غني ترجمه عن الفارسية صادق نشات.

9 _ نفس المصدر السابق.

10 _ نفس المصدر السابق.

11 _ ليات شمس تبريز : جلال الدين الرومي.

12 _ ديوان ابن الفارض.

13 _ نفس المصدر السابق.

14 _ نفس المصدر السابق.

الفصل الخامس:

طريق الصوفية طريق الحق

للصوفية طريق واحد للوصول إلى الحقيقة وهو طريق الرياضة التي يمارسها الصوفي ليحصل على الحقيقة والمعرفة كما ذكرنا هي المعرفة الحدسية التي يحصل عليها الصوفي بشكل مباشر دون استخدام الوسائل العقلية والمنطقية ولكن هذا الطريق طويل وعر وصعب المسالك ولا يستطيع كل إنسان بلوغها ويستخدم الصوفي وسائل خاصة به من مقامات وأحوال وهذه المقامات والأحوال تحتاج إلى مرشد وهو الشيخ أو شيخ الطريقة . ولنوضح هذه الطريقة فنرى أنها تبدأ بالمقامات .

1ً - المقامات : اختلطت الأمور بين المقامات والأحوال فكثير من الناس اعتبروا ما دعي مقاماً أحوالاً وما دعي أحوالاً مقامات ويوضح السهروردي الفرق بين الحال والمقام فالحال سمي لأنه يتحول والمقام سمي بذلك لأنه ثابت لا يتغير قال الشيخ شهاب الدين السهروردي : "ولا بد من ذكر ضابط يفرق بينهما على أن اللفظ والعبارة عنهما مشعر بالفرق . فالحال سمي حالاً لتحوله والمقام مقاماً لثبوته واستقراره وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً . فالمقامات ينالها السالك بجهده الخاص أما الأحوال فهي نازلة تنـزل في القلب فلا تدوم وهي موهبة من مواهب الله تعالى يمن بها على عبده متى يشاء لذا قيل أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب لأن الأولى تأتي من عين الجود والثانية تحصل ببذل المجهود"(1) .

وذكر القشيري في الرسالة القشيرية : " مقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالرياضة له وشرطه أن لا ينتقل من مقام إلى مقام آخر لم يستوف أحكام ذلك المقام " .

وقال السهروردي : " المكاسب محفوفة بالمواهب والمواهب محفوفة بالمكاسب فالأحوال مواجيد والمقامات طرق المواجيد ولكن في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب وفي الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب فالأحوال مواهب علوية سماوية والمقامات طرقها "(2) .

وهكذا يفرق السهروردي بين المقامات والأحوال ويوضح معانيها ولكن ما هي هذه المقامات وما هي هذه الأحوال ؟؟

المقامات لها أنواع مختلفة واختلف الناس فيها حتى أن شيوخ الصوفية اختلفوا في عددها ويجمعها الشيخ الطوسي في سبعة مقامات وذلك في كتابه (اللمع) وهي : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا .

1ً - التوبة : هي : " انتباه القلب من رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة" و"التوبة أصل كل مقام وقوام كل مقام ومفتاح كل حال وهي أول المقامات وهي بمثابة الأرض للبناء (3)" (السهروردي : عوارف المعارف) وللتوبة شروط حددها القشيري في ثلاثة :" الندم على ما عمل من المخالفات وترك الذلة في الحال والعزم أن لا يعود على ما عمل من المعاصي"(4) (القشيري : الرسالة القشيرية) وتحتاج التوبة إلى المراقبة والمحاسبة ولا تستقيم إلا بها فالتائب لا يكون تائباً إلا إذا كان راجياً وخائفاً . ففي ذلك تزكو النفس وتنجلي مرآة القلب وتبدو مباحة الدنيا فيحل الزهد .

2ً - الورع : قال الشبلي : " الورع أن تتورع أن يتشتت قلبك عن الله طرفة عين"(5) وقال آخر : الورع : "أن لا يتكلم العبد إلا بالحق غضب أو رضي وأن يكون اهتمامه بما يرضى الله تعالى " (6) فالورع أو الزهد هو دليل الخوف والخوف دليل المعرفة والمعرفة دليل القربة "(7) .

3ً - الزهد : الزهد ترك لذائذ الدنيا الفانية طمعاً بلذائذ الآخرة الخالدة والزهد نبذ اللذائذ المشروعة وغير المشروعة قال السراج :" الزهد في الحلال الموجود وأما الحرام والشبه فتركه واجب "(8) قال الغزالي : الزهد "هو أن تأتي الدنيا الإنسان راغمة صفواً عفواً وهو قادر التنعم بها من غير نقصان جاه وقبح اسم فيتركها خوفاً من أن يأنس بها فيكون آنساً بغير الله محباً لما سوى الله ويكون مشركاً لما في حب الله غيره "(9) (الغزالي : إحياء علوم الدين) .

4ً - الفقر : الفقر عند الصوفي لا يعني قلة المال وإنما قلة الرغبة بالمال قال أحد المتصوفة : " هو أن يخلو القلب مما خلت اليدان " ويرى السهروردي أن الزهد أفضل من الفقر فهو فقر وزيادة لأن الفقير عادم للشيء اضطراراً والزاهد تارك للشيء اختباراً "(10) .

5ً - الصبر : قال أحد الصوفيين " لكل شيء جوهر وجوهر الإنسان العقل وجوهر العقل الصبر فالصبر عرك النفس وبالعرك تلين "(11) فالصبر مقام من المقامات التي فيها يتحمل السالك باسم الثغر جميع ما يحل به من نكبات لأنها صادرة عن مشيئة الله تعالى . وذكر السهروردي : " قيل وقف رجل على الشبلي فقال : أي صبر أشد على الصابرين ؟ فقال : الصبر في الله . فقال : لا فقال : الصبر لله . فقال لا . فقال : الصبر مع الله . فقال : لا . فغضب الشبلي وقال : ويحك أي شيء هو ؟ فقال الرجل : الصبر عن الله . قال : فصرخ الشبلي صرخة كاد أن تتلف روحه"(12) (السهروردي : عوارف المعارف) .

6ً - التوكل : هو استسلام السالك استسلاماً تاماً لمشيئة الله . وقد حدده أحد الصوفية بأنه :" طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية والاطمئنان إلى الكفاية. فإن أعطي سكر وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدر " .

وقال سهل :" أول مقامات التوكل أن يكون العبد بين يدي الله تعالى كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف أراد ولا يكون له حركة ولا تدبير"(13) فالمتوكل على الله لا يفكر في غده ولا يعيش إلا لساعته لأن الله هو الذي يكفي كل إنسان مؤونة غده كما يكفي "طير السماء التي لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن في الأهراء"(14) .

7ً - الرضا : هو "سرور القلب بمر القضاء" قال الغزالي : "الرضا : ثمرة من ثمار المحبة وهو أعلى مقامات المقربين " (الغزالي : إحياء علوم الدين) وقالت رابعة العدوية: "إن العبد لا يكون راضياً عن الله إذا كان سروره بالمصيبة كسروره بالنعمة"(15) وقال الغزالي أيضاً أن الإنسان : مهما أصابه بلية من الله تعالى وكان له يقين بأن ثوابه الذي ادخر له فوق ما فاقه رضي به ورغب فيه وأحبه وشكر الله عليه "(16) (الغزالي : إحياء علوم الدين) .

الأحوال :

حدد الشعراني الأحوال في عشرة أحوال وذلك في كتابه (اللمع) وهي المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين .

1) المراقبة : وهي نوع من التيقظ وتركيز الفكر فلا تجد وساوس الشيطان سبيلاً إلى القلب ولا تتطرق إليه الأفكار الأثيمة وفي ذلك تحقيق للقول : "اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك " وتطهير النفس من أدرانها والأدران كثيرة منها : الجهل والكبر والغضب والحسد والبخل فبالرياضة والمراقبة تستأصل الرذائل وتستبدل بالصفات الحميدة المضادة لها. قال المحاسبي عن المراقبة بأنها " أولها علم القلب بقرب الرب "(17) .

وقال الغزالي (18) :

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل

ولا تحسبن الله يغفل ساعة

خلوت ولكن قل علي رقيب

ولا أن ما تخفيه عنه يغيب

فبالمراقبة يموت الإنسان في نفسه ليحيا في الله . وبذلك يبلغ في هذا الحال مقامي التوكل والرضا .

2) القرب : المقاربة تجعل السالك يشعر بقرب الله منه وبقربه من الله . قال الجنيد : "إن الله يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه "(19) .

3) المحبة : وهي أهم الأحوال . وقد روي عن رسول الله كان يقول : "اللهم اجعل حبك أحب إلي من نفسي وسمعي وبصري وأهلي ومالي ومن الماء البارد"(20) .

قال السهروردي : "وهذا الحب الخالص وهو أصل الأحوال السنية وموجبها وهو في الأحوال كالتوبة في المقامات فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضا والتوكل ومن صحت محبته تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو "(21) (السهروردي : عوارف المعارف) وقال نيكلسون : إن الصوفية قد "اصطنعوا هذا الأسلوب الرمزي لأنهم لم يجدوا طريقاً آخر ممكناً يترجون به عن رياضتهم الصوفية" وكانت رابعة العدوية قد قالت "إلهي إن كنت أعبدك مخافة النار فاحرقني فيها وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فابعدني عنها وإن كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عني جمالك السرمدي "(22) وقال أبو حسين الوراق : "المحبة في القلب نار تحرق كل دنس" وقال الحلاج (23) :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فإذا أبصرتني أبصرته

نحن روحان حللنا بدنا

وإذا أبصرته أبصرتنا

قال الدكتور حنا فاخوري : "ولم يقتصر الحب الصوفي على الله وحده بل تعداه إلى جميع مخلوقاته على أن صفات الله تتجلى فيها . فالمتصوف يحب الله في مخلوقاته ويحب المخلوقات في خالقها وهكذا فكل شيء مظهر من مظاهر الجمال الإلهي وكل شيء موضوع عشقٍ ومحبةٍ "(24) .

4) الخوف : والخوف ناجم عن رهبة الله وعظمته وجلاله فالخوف الصوفي ليس فراراً أو هروباً وإنما هو لجوء إلى الله من الله نفسه وهو حال تقابل المحبة فالقرب من الله يبعث المحبة في النفس .

5) الرجاء : هو المحبة الواثقة التي تستنيم إلى الرحمة العظمى وتدل على تعلق النفس بالمحبوب الذي يناضل المتصوف نضالاً مريراً في سبيل الوصول إليه .

6) الشوق : المحبة تؤدي إلى الشوق والشوق من المحبة كالزهد من التوبة. قال أبو عثمان : "الشوق ثمرة المحبة فمن أحب الله اشتاق إلى لقائه"(25) فالشوق يعني امتداد النفس إلى المحبوب .

7) الأنس : وهو "محادثة الأرواح مع المحبوب في مجالس القرب " قالت رابعة العدوية (26) :

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي

فالجسم مني للجليس مؤانس

وأبحت جسمي من أراد جلوسي

وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

فالمحبة بهذا الأمر تؤدي إلى الأنس .

8) الطمأنينة : قال الدكتور جبور عبد النور في كتابه (التصوف عند العرب) : "وكأننا بهذه الحال وقف على المحافظين الذين لا يزالون يؤمنون بأن الاتصال بالله مباشرة في العالم الأرضي ليس من الأمور اليسيرة على البشر وإن كانوا في الدرجة العليا من الكمال النفساني والاستعداد الذاتي فيطمئنون إلى ربهم في دعة وسلام ويسلمون له القياد"(27) فالطمأنينة إذاً تحدث في قلوب الذين لا يقولون بالأنس .

9 - 10) المشاهدة واليقين : المشاهدة هي الصلة بين رؤية العين ورؤية القلب. والمكاشفة تعني رفع الغطاء ونزع كل ستر يحجب المحبوب عن حبيبه وفيها يكتشف السالك كل الأسرار التي كانت غامضة عليه ويلقى وجه الله أو كما يقول السهروردي يلتقي بنور الأنوار "(28) .

هذه الأحوال والمقامات ذكرناها تفصيلاً كما جاءت عند الشعراني في كتابه اللمع مراعين بعض الأمور التي لم يرد شرحها عند الشعراني معتمدين على بعض المصادر الأخرى حريصين على أن ننقلها كما وردت دون حذف أو زيادة ولكن تسهيلاً للقارئ تصرفنا ببعض العبارات لكي تنبسط أمام القارئ الكريم ولكن هناك مسألتان هامتان في الطرائق الصوفية أشار إليهما القشيري وهما الذكر والمجاهدة . وهما على صلة وثيقة بالأحوال والمقامات .

الذكر : وهو أن يبقي السالك الله في ذاكرته وأن لا تقع في عتبة النسيان وهذا غير وارد في الطريق الصوفي إلى الله وقد قال القشيري في رسالته : "الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر والذكر على حزبين : ذكر اللسان . وذكر القلب . فذكر اللسان به يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب والتأثير

لذكر القلب . فإذا كان العبد ذاكراً بلسانه وقلبه فهو الكامل في وصفه في حال سلوكه"(29) وقال البدري : "الذكر يكون بالقلب لا باللسان فقط . فإن الذكر باللسان دون القلب شقشقة"(30) ثم يقول : "اذكر الله بقلب حاضر وإياك والغفلة عن الله فإنها تورث العشوة في القلب "(31)) .

وقد لخص مكدونالد قولاً للغزالي في الذكر يقول : "عليه أن يلزم قلبه الحال التي يكون فيها وجود شيء وعدم وجوده سواء عنده . ثم ينفرد في بعض الزوايا مؤدياً ما وجب عليه من الفرائض لا غير . ولا يشغلن نفسه بتلاوة القرآن أو تدبير معانيه أو مدارسة كتب الحديث أو ما جرى في هذا الباب وألا يجعل لغير الله تعالى سبيلاً إلى قلبه . ثم لا يكف في خلوته عن ترديد اسم (الله . الله) جاعلاً فكره فيه فسيصل إلى الحال التي تقف فيها حركة لسانه وكأن الكلمة تنساب منها انسياباً فليستدم ذلك حتى تنقطع حركة لسانه أصالة ويجد قلبه مداوماً للفكر في الله ثم يلزم ذلك حتى تذهب حروف الكلمة وصورتها من قلبه ولا يبقى غير مدلولها وحده متعلقاً بالقلب غير منفصل منه حينئذٍ يصبح كل شيء رهن إرادته غير رحمة الله فإنها لا تدخل في مشيئته وإرادته . وقد عرض نفسه الآن لنسمات الرحمة وليس عليه إلا أن ينتظر ما يفتح الله به عليه كما فعل الله بأوليائه وأنبيائه" (32)) .

فإن هو اتبع هذا الطريق كان على بيته من أن نور الحق سيشع في قلبه لا محالة وهذا النور في أول أمره غير مستقر كالقبضة من الضوء تجيء وتذهب ولعلها في بعض الأحيان أن تتخلف فإن عادت فهي حيناً مقيمة وحيناً لا تكاد فإن أقامت فهي حيناً طويلة اللبث وحيناً قصيرته"(33) (نيكلسون : الصوفية في الإسلام : ترجمة : نور الدين شربيه) .

نجد أن الذكر مهم وعن طريق الذكر يمكن للسالك أن يصل إلى المقام الأعلى وإلى حال المشاهدة ولكن هل كل السالكين قادرون على الوصول إلى هذه الحال ؟ يعترف المتصوفة أنفسهم إن الواصلين إلى هذه الحال قلة ونادرة وهم الذين وصفهم الله وعناهم "الراسخون بالعلم" وهم خاصة الله. وأصفياؤه المختارون .

المجاهدة : وهي الشرط الرئيسي في الطريق الصوفي وفي الطريق إلى الله وقد نقل القشيري في (الرسالة القشيرية) عن أبي عثمان المغربي قوله : "من ظنّ أنه يفتح له بشيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها إلا بلزوم المجاهدة فهو في غلط "(34) وكان النبي محمد (ص) قد قال : "أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك"(35) والمجاهدة نوعان : مجاهدة ظاهرة وهي مثل الصوم والتأمل والصمت والعزلة والخلوة . وباطنة وهي رياضة النفس وتطهيرها من صفات الشر التي علقت بها . لذا فإن الصوفية جميعاً أخذوا بالمجاهدة في تطهير النفس من أدرانها التي علقت بها بقصد تصفيتها وتنقيتها لتكون جاهزة لتلقي النور الإلهي وتتدرج في تلقي هذا النور حتى تصل إلى الحال الأسمى وهو المشاهدة .

لقد اعتمدت الطرق الصوفية في رياضتها على مبدأ المقامات والأحوال وكما ذكرنا فإنها اختلفت في عددها وفي ما هي وبعضها خلط بين الأحوال والمقامات فالمقام يصبح أحياناً حالاً والحال يصبح أحياناً مقاماً لأنه يتعلق بالسالك وطريقته في المجاهدة هذه الطريقة هي التي أعتمدها السالك ولعلها كانت أولاً طريقة شيخ فرد لذاته ولكن عندما نظر إليه مريدوه وأخذوها عنه أصبحت طريقة خاصة بالشيخ وأتباعه وأصبح لها قواعدها من حالات ومقامات وأوراد تقرأ في جلسات الذكر والمجاهدة وتعرف هذه الطرق بمبتدعيها الأوائل وإن كان الشيوخ والتلاميذ الذين جاؤوا فيما

بعد قد بدلوا فزادوا وأنقصوا واجتهدوا ودخل الكثير من التعديل على شكل هذه الطرق وعلى مضمونها أيضاً ولكنها بقيت نهجاً تلهج باسم صاحبها الأول . والسؤال المحيّر للباحثين هو : لماذا نشأت الطرق الصوفية فيما بعد ولم تنشا منذ نشأت التصوف ؟ لقد كانت الصوفية في بداية نشأتها مدرسة في التفكير الإنساني بل يمكن القول أنها في التفكير الديني كان هدفها الاطلاع على العلوم العصرية وإحياء الفكر الديني الذي أخذ المتصوفة على عاتقهم تحريره مما لحق به من خرافات وأساطير وتعصب مذهبي أبعده عن حقيقته بالإضافة إلى أن التوجّه السياسي كان يستخدم الدين استخداماً يبعده عن أخلاقيته ونظرته الإنسانية ليحوله إلى قانون جائر هدفه الانتقام من الخصوم السياسيين للحاكم المطلق ولأعوانه . وقد بدأ المتصوفة أولاً في ظل المعارضة السياسية التي كانت تنظر للحاكم بأنه يشوه الدين ويبعده عن هدفه الإنساني الحياتي وهكذا وقع النقيض في الأحابيل السياسية التي أنجر إليها بعضهم وحصد سوء نتائجها والبعض الآخر الذي ابتعد عن السياسة أو عمل في مجاراة الحاكم لم يبق أيضاً في مأمن كما كان يظن وإنما كانت المنغصات تلاحقه لأنه كان قد طرح ما لا يقره الجمهور من مبادئ وأهداف اعتقد الناس أنها تمس معتقداتهم التي ورثوها عن الرسول والصحابة والتابعين كما انتقلت إليهم على أساس أن ظاهرها يعني كذلك . أي كما نقلها الصحابة والتابعون . وإذا تمعنا في المراحل التي يمر بها المتصوف من خلال المقامات والأحوال فإن المتصوفة وجدوا أن العارف الصوفي يمر بعدة مراحل وهي مراتب العارفين وهي كما يلي (36):

1 _ المريد: وهي المرحلة الابتدائية في التصوف فالمريد يتبع أول طريق التصوف وهو يؤمن بأن هذا الطريق سيوصله إلى المعرفة ولا بد للمريد أن يكون معلمه شيخاً يدله على الطريق ويوجهه في مسيره . وعندما يدرك المريد مهمته وينجزها ينتقل إلى المرحلة الثانية أو المدينة الثانية وهي :

2 _ المجتهد: والمجتهد هو مريد حفظ أصول التصوف وبدأ يمارس رياضة النفس ويجد ويجتهد في سعيه من أجل الوصول إلى المعرفة الصوفية والمجتهد هو الذي كشف أخطاءه كلها وأعلن التوبة النّصوح على أنه لن يعود لارتكاب أي منها ويكون قد أعد نفسه لاجتياز هذا الاختبار للوصول إلى المرتبة الأعلى وهي مرتبة الزاهد .

3 _ الزاهد : وهذه المرتبة يترك الزاهد كل لذائذ الدنيا ومشاغلها التي تلهيه عن ذكر الله والرياضة الروحية . فلا يبحث عن ملك ولا لذة طعام أو شراب أو جنس وإنما اللذة التي يبحث عنها والسعادة التي ينشدها هي الوقوف أمام الله والرهبة منه وإليه والخوف أيضاً منه وإليه وهذه المرتبة توصله إلى المرتبة الأعلى وهي العارف أو الواصل وهذه أعلى مراتب الصوفية .

4 _ الواصل أو العارف : وهي المرحلة التي يستطيع العارف فيها أن يصل إلى مقام الوصل والاطلاع على الأسرار العلوية وتتكشف أمامه هذه الأسرار وهو يستطيع مقابلة الحق متى أشاء وكيفما شاء وأنى شاء وتصبح الحياة عنده وسيلة لا غاية إذ أنه يتجلى ويطلب الفناء للوصول إلى الاتحاد بالذات الإلهية . وهذا الاتحاد هو غاية الرياضة الصوفية وغاية المعرفة وهي أعلى المراتب حيث يصل الصوفي بها إلى القرب من الخالق هذه الصلة التي يبحث عنها في حياته .

هذه المراتب الأربعة وضحها ابن عربي وفصلها وكأنه أخذها عن إخوان الصفا الذين رتبوا الإخوان إلى أربعة مراتب (37) .

1 _ مرتبة الإخوان الأبرار الرحماء وهؤلاء يماثلون مرحلة المريد عند المتصوفة لأنها مرحلة إعداد لتقبل الأفكار .

2 _ مرتبة الإخوان الأخيار والفضلاء وهذه أيضاً تقابل مرتبة المجتهدون الذين أكملوا إعدادهم وأصبحوا على استعداد لتلقي المهمات الملقاة على عاتقهم من أجل تنفيذها .

3 _ مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام وهم مرتبة الملوك وذوي السلطان وأصحاب النهي والأمر وهم العلماء الذين يعرفون النواميس ويدونون العقائد ويوضحون المناهج وهذه المرتبة تماثل مرتبة الزاهدين الذين اختبروا الحياة وتركوا ملاذها ومفاتنها ليعيشوا مع معارفهم التي توصلهم إلى الحق وإدراكه .

4 _ مرتبة الكمال وهذه هي المرتبة الصوفية عند إخوان الصفا حيث تمهد هذه المرحلة : " للمعاد ومفارقة الهيولى وتصعد فيها النفس إلى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب والميزان والجواز على السراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام . وهذه المرتبة تماثل مرتبة الواصلين أو العارفين . الذين يعيشون مع الحق ويتحدون معه " .

وفي مجال التقليد لله يصف ابن عربي المقلدون للباري عز وجل بأربعة فيقول : " اعلم أيدنا الله وإياك بروحه القدسي أن التقليد هو الأصل الذي يرجع إليه كل علم نظري أو ضروري أو كشفي لكنهم فيه على مراتب : فمنهم من قلد ربه وهم الطائفة العلية أصحاب العلم الصحيح ومنهم من قلد عقله وهم أصحاب العلوم الضرورية بحيث لو شككهم فيها بأمر إمكاني ما قبلوه مع علمهم بأنه ممكن ولا يقبلونه فإذا قلت لهم في ذلك يقولون لأنه لا يقدح في العلم الضروري وأمثلة كثيرة لا أذكرها من أجل النفوس الضعيفة لقبولها فيؤدي ذلك إلى إضرار وهوس فذلك يمنعني من أن أبنها ومنهم من قلد عقله فيما أعطاه فكره وما ثم إلا هؤلاء فقد عم التقليد جميع العلماء والتقليد تقييد فما خرج العالم عن حقيقته فإنه الموجود المقيد فلا بد أن يكون علمه مقيداً مثله والتقييد فيه عين التقليد غير أنه ذم في بعض المواطن وهي معلومة وحمد في بعض المواطن وهي معلومة وليس في المنازل أصعب مرتقى من هذا المنزل . هو أصعب من منـزل عقبات السويق لأن صاحب ذلك المنـزل تارة وتاره وصاحب هذا المنزل ثابت القدم فيه فإذا مكان التقليد هو الحاكم ولا بد ولا مندوحة عنه فتقليد الرب أولى فيما شرع من العلم فلا تعدل عنه فإنه أخبرك عن نفسه في العلم به فيما قلدت فيه عقلك من حيث تقليده لفكره الناظر به في دليله وأعطاك نقيضه من العلم به والأصل في العالم الجهل والعلم مستفاد فالعلم وجود والوجود لله والجهل عدم والعدم للعالم فتقليد الحق الذي له الوجود أولى من تقليد من هو مخلوق مثلك . فكما استفدت منه سبحانه الوجود فاستفد منه العلم فقف عند خبره عن نفسه بما أخبر ولا يقال بالتناقض في الأخبار فإنه لكل خبر مرتبة ينـزل ذلك الخبر فيها وأنت الحضرة الجامعة لتلك المراتب فكن على بينة من ربك لم تقل من عقلك لأنه لا يحيلك إلا على نفسه لأنه خلقك له فلا يعدل بك عنه فإذا تجلى لك في ضرورة عقلك وجدت استنادك ولا بد إلى أمر مالا تعلمه من حيث تقليدك لهذه الضرورة العقلية فإذا تجلى لك في نظر عقلك وجدت في نفسك أن هذا الذي استندت إليه في وجودك أمر وجودي لا يشبهك إذ عينك وكل ما يقوم بك ويكون وصفاً لك محدث مفتقر إلى موجد مثلك فيقول لك عقلك من حيث نظره أن هذا الموجد ليس مثله شيء من العالم وأنت جميع العالم لأن كل جزء من العالم يشترك مع الكل في الدلالة على ما قررناه وإذا تجلى لك في الشرع أبان لك عن التفاوت في مراتب العالم فتجلى لك

في كل مرتبة فقلد في ذلك الشارع حتى يكشف لك فترى الأمر على صورة ما أنت به فقلدت ربك فرأيته مشبهاً ومنـزّهاً فجمعت وفرقت ونزهت وشبهت وكل ذلك أنت لأنه تجل الهي في المراتب وأنت الجامع لها " (38) .

من خلال هذه المقارنة بين المراتب الصوفية والمراتب التنظيمية عند إخوان الصفا نجد أن كلاً من المتصوفة وإخوان الصفا اعتبروا أن المراتب أربعة وأن تحديد كل مرتبة من المراتب الأربعة عند إخوان الصفا وعند المتصوفة هو تحديد متقارب جداً يكاد يكون الفارق الجوهري معدوماً وإن اختلفت التسمية ولكن المدلول واحد والهدف واحد . إلا أن التنظيم ومشكلاته عند إخوان الصفا أكثر دقة ومدلولها السياسي بشكل واضح بينما عند الصوفية لا يظهر المدلول السياسي بشكل واضح كما هو عند إخوان الصفا لأن الصوفية لم ترد أن تعيش التيار السياسي الذي عاشه الإخوان وإن كانوا يعيشون تجربة عقائدية واحدة تقريباً إلا أن المتصوفة كانوا أكثر تقية لما كانوا يتقولون بعبارات وألفاظ خارجة عن نطاق المألوف الديني وهذه العبارات كانت كافية لتصفيتهم جسدياً ولكن لعدم وضوح خطهم السياسي ولتمسكهم بالفرائض الدينية أكثر من اللازم كانوا في مأمن أكثر من المأمن الذي كان الإخوان يختفون وراءه.

ولنا في هذا الرأي أكثر من دليل يدل على أن الصوفية نبتت في التربة التي نبت فيها التشيع وخاصة التشيع الإسماعيلي وسنفرد بحثاً عن الصوفية والتشيع نذكر فيه بالتفصيل هذه العلاقة وأبعادها التنظيمية والتاريخية .

الشيخ وشيخ الطريقة :

قلنا أن المريد لكي يسير في طريق العرفان لا بد من أن يتوجه بموجب موجه له يدله على طريق الحق وهذا الموجه هو الشيخ أو ما يسمى شيخ الطريقة في جلسات خاصة أو جلسات عامة يقوم الشيخ فيها بأعمال خارقة مستخدماً أسلوب السحر وغيره ليدل على أن الصوفية طريقة في علم الغيب وطريقة يقوم أفرادها بعمل الخوارق التي كانت تعتبر من الخرافات وكثيراً ما تحدث المباريات بين الشيوخ من طرق متعددة وتظهر فيها براعة الشيخ على أقرانه وقدرته على إتيان أعمال لا يستطيع غيره القيام بها وقد اقترنت الطرق الصوفية بهذه الأعمال حتى أصبح كل ذكر للطريقة تعني هذه الجلسات وهذه الأعمال ومنها الضرب بالشيش في البطن وفي الوجه وإخراج الشيش من البطن والظهر والمشي على الجمر والمشي على الماء والمسير في الهواء وغيرها من هذه الخوارق التي بقيت أسرارها السحرية عند فاعليها. وإذا درسنا الرسالة القشيرية للقشيري وجدنا فيها كثيراً من الروايات التي تروى عن شيوخ اشتهروا بهذه الأعمال وكذلك كتاب الشعراني الطبقات الكبرى في الصوفية حيث أرخ الشعراني للتصوف وذكر أسماء وتاريخ من ذكر أنهم متصوفة منذ عهد الرسول الكريم محمد (ص) وحتى تاريخ الكتاب ذاكراً فيه أعمالهم وما روي عنهم من أعمال خارقة وسحرية وأهمها تحضير الأرواح العليا . ويمكن أن يستلحقنا سؤال هل بقي التصوف كما كان عقيدة عرفانية إلهية هدفها الوصول إلى دنيا الحق أم أنها خرجت عن أصولها وتمادت كثيراً ولأنها وصلت إلى مرحلة الشك في حقيقة الصوفية نشأت الطرق واضطرت للاستخدام السحري في جلساتها واستخدام أساليب الرقص والغناء وتهيئة المشاهد تهيئة نفسية ليمرر الشيخ ما يمكنه من ألعاب وأعمال . حتى أن بعض الصوفية تحدث عن الصوفية بحديث سلبي قال فيه : " كان التصوف حالاً فصار كاراً وكان احتساباً فصار اكتساباً وكان استتاراً فصار اشتهاراً وكان اتباعاً للسلف فصار اتباعاً للخلف وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور وكان تعففاً فصار تكلفاً " (39) .

ويمكن القول أن الصوفية كانت حالة فريدة تعتمد على الزهد والتقوى والعبادة بقصد التقرب من الله . ولكنها على يد الدروشة والمشيخة أصبحت مجموعات حول شيخ وقد تنظمت هذه المجموعات بشكل طرق لكل طريقة شيوخها ومريدوها وكان مجال اجتماعها يسمى الزاوية أو التكية أو الدير أو الخانقاه وانتشرت هذه الزوايا في كل الأقطار الإسلامية . ولكل طريقة زواياها ومن أهم هذه الطرق : الأحمدية والقادرية والتلندرية والرفاعية والشاذلية والشطارية .. وغيرها وما تزال هذه الطرق قائمة وربما تحدث طرق جديدة أخرى إذا ما توفرت الظروف لإنشائها ..

وقد ذكر الدكتور حنا فاخوري بعض الجنوح عن جادة التصوف وزوغها عن الطريق السليم فقال : " أما الجمعيات الدراويش فكانت غايتها الوصول إلى الغيبة عن الشعور بوسيلة أو بغير وسيلة . وكانت وسائلها متعددة منها التصفيق والصياح والرقص مع الذكر الدائم ومن الدروشة ما يقتصر على التوكل الزهدي ومنها ما يخرج عن الإسلام فينبذ الشرائع كلها " (40) .

ويستطرد الدكتور فاخوري في رأيه هذا فيقول : " وأما الطريقة فكانت في بدء أمرها أسلوباً يلجأ إليه الشيخ في تدبير مريديه عن طريق المقامات والأحوال وفقاً لمقتضيات الشريعة ثم تطورت الطريقة حتى أصبحت معاشرة أي حياة مشتركة يتلقن المريد أصولها على يد الشيخ أو المرشد ويلجأ إلى العزلة في التكية للسهر والصيام والورد والذكر والاجتماعات التي يجري فيها الرقص و

تمزيق الثياب أحياناً حتى إذا أنهى تدريباته نال إجازة وخرقتين : خرقة الورد وخرقة التبرك . وقد شذت بعض الطرق شذوذاً حتى استخدمت المنبهات حيث استخدمت القهوة والحشيش والأفيون " (41) .

" وهكذا تعددت الفرق وتباينت الطرق فاختلفت في أهدافها ومعتقداتها ومنها ما خرج عن تعاليم الإسلام فظل متقيداً بسنته فما خرج رمي بالكفر والزندقة ومالم يخرج لم يخل من مؤيدين ومناوئين وقد أخذ الناس بكرامات الأولياء واحترموا الدراويش إلا أن بعضهم لم يفرق بين الشعوذة والدين القويم . وهكذا كان للتصوف أثر كبير في حياة المسلمين و تاريخهم " (42) .

وقد انتبه بعض المتصوفة إلى هذه الأساليب التي كادت أن تحرف التصوف عن مسأليته الدينية والفلسفية فبالقدر الذي أكد المتصوفة أن الدين حالة فردية لا بد أن يقوم بها الفرد في الوصول إلى الحقيقة الدينية بقدر ما أبعدت الطرق التي أصبح لها طابع جماعي عن الهدف الحقيقي للتصوف وكذلك بحيث أن الصوفية مدرسة فلسفية لها قواعدها الفكرية المنسجمة مع المنطق الموضوعي للمدرسة الصوفية المدرجة إلا أن هذه الطرق أبعدتها أيضاً عن جوهرها الفكري الفلسفي ونحن لا نريد أن تحمل الرواد الأوائل للصوفية هذا الأمر ولا حتى أصحاب الطرق الأوائل الذين ابتدعوا هذه الطرق بقصد جمع الأنصار والمريدين وتحول الصوفية إلى مذهب من المذاهب ولكن من الطبيعي أن لا تأخذ الصوفية شكل المذهب لأن المذهب كما قلنا حالة جماعية وليس حالة فردية لو كان المذهب حالة فردية لكان لكل شخص مذهبه الخاص به ولكن الصوفية تنتمي إلى عدد من المذاهب وإلى عدد من الديانات ولا تستطيع أن تكون ديناً أو مذهباً واحداً رغم دعوتها إلى ديانة جديدة أو إلى وحدة الديانات بذلك حدث التصدع الكبير والضياع في أسسها . ولنستمع إلى القشيري في رسالته يشير إلى هذه المعاناة التي تحسس بها وأشار إليها حيث يقول : " اعلموا أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم . حصلت الفترة في هذه الطريقة لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء . وزال الدرع وطوي بساطه واشتد الطمع وقوي رباطه وارتحل عن القلوب حرقة الشريعة فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة وركضوا في ميدان الغفلات ... ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية واحتفظوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام البشرية " (43) .

ولم يكن القشيري وحده من يخاف على الشريعة من شطحات الصوفية إذ أن الغزالي أيضاً قال : " الشريعة أمر التزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤدية بالحقيقة غير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده " (44) .

وهكذا نجد صراعاً عنيفاً بين المتصوفة فبعضهم من يريد أن يدخل

التصوف إلى الإسلام ويجعله كعقيدة نشأت في صلب الديانة الإسلامية ويحاول أن يبرر للمتصوفة حديثهم في الحلول ووحدة الوجود ويبعده عنهم وخاصة أن كثيراً منهم نفى أن يكون مؤمناً بوحدة الوجود أو الحلول رغم أنه يعرضها في كتبه وأحاديثه عرضاً فنياً دقيقاً .

ومن ناحية أخرى نجد أن فريقاً آخر من المتصوفة يحاول أن يسير بالإسلام ويبعده عن خطه الديني التوحيدي ليدخله في متاهات الفلسفة التي قد لا تتفق مع الإسلام وخاصة في مسائل الحلول ووحدة الوجود حتى أن أقرب الفلسفات التي حاول الفلاسفة العرب المسلمون التوفيق بينها وبين الإسلام لم تكن تنسجم مع الإسلام بشكل دقيق . ففكرة التنـزيه الإلهي في الإسلام ليست تنـزيهاً بعيد المنال فالحضور الإلهي والرؤيا الإلهية التي وعد الإسلام المسلم المؤمن بالحصول عليها بالتقوى والتقرب من الله كما ارتأت الصوفية ذلك ليست تناسب الفلسفة المشائية التي تنظر للإله على أساس أنه العقل الذي يعقل ذاته ولا يعقّل غيره وإنما يترك هذه المسألة إلى العقل الأول والثاني والثالث ... والعاشر العقول التي فاضت عن العقل الأول بالإدراك والتعقل لما هي أدنى منها وتلقى الأوامر من العقول الأعلى منها بالدرجة .

إن كثيراً من الشكوك تحوم حول المتصوفة وتصفهم بأوصاف كثيرة ولعل أشدها نقداً هو التكفير والزندقة ومحاولة استخدام الدين من أجل المروق منه . وذلك لما اجتهدوا وأولوا وافصحوا عما بداخلهم من آراء لا تنسجم مع ظاهر الدين . لذا استبدلوا ذلك بالرموز التي ملؤوا فيها كتبهم وأقولهم وأدلوا بالرموز على حقيقة آرائهم وقالوا أن الله في كتابه استخدم الرموز فالأحرف التي كانت تسبق السور والآيات أوّلوها تأويلاً شغلوا به الناس .

الرمز وقيمته في الفكر الصوفي :

للرمز القيمة الكبرى في الفكر الصوفي وفي المعرفة الصوفية خاصة وأن الرمز تعبير عن أمر لا يريد الصوفي أن يصرح به أمام الناس لأنه يعتبر الدين مجموعة أسرار في الرمز إشارة لهذا السر الذي لا يبوح به الإنسان ويحتفظ به ومن يريد المعرفة و الاستنارة من العلم فعليه أن يحلل هذا الرمز ويعرفه على حقيقته وإلا فيبقى السر سراً بين الله والرسل والأئمة والعارفين الذين عبر عنهم الله تحت القول: " الراسخون بالعلم " وهؤلاء منحوا حق التأويل مباشرة من الله وبدون وساطة وإن كان طريق المعرفة يبدأ بالواسطة عندما يكتسب العارف الدرجة أو المرتبة التي تخوله الاتصال المباشر . وجميع الصوفية عنوا بالرمز واهتموا به منذ اللحظات الأولى التي عرف التصوف فيها . ولنقرأ في طواسين الحلاج تحت عنوان طاسين السراج حيث يقول : " سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السرج وساد قمرٌ تجلى من بين الأقمار كوكبٌ برجه في فلك الأسرار سماه الحق أمياً بجمع أمته وحرمياً لعظم نعمته ومكياً لتمكينه عند قربته .

شرح صدره ورفع قدره وأوجب أمره وأظهر بدره طلع بدره من غمامة اليمامة وأشرقت شمسه من ناحية تهامة وأضاء سراجه من معدن الكرامة.

ما أخبر إلا عن بصيرته وما أمر بسنته إلا عن حسن سيرته حضر فحضر وأبصر فأخبر وأنذر فحذّر " (45) .

ثم يقول في نفس الطاسين : " الحق به وبه الحقيقة والصدق به والرفق به والفتق به والرمق به . هو الأول في الوصلة والآخر في النبوة والظاهر بالمعرفة والباطن بالحقيقة . ما وصل إلى علمه عالم ولا اطلع على فهمه حاكم . الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنه هو وإني هو هو .

فأخرج ما خرج خارجٌ عن ميم محمد وما دخل في حائه أحد حاءٍ وميمٍ ثانية والدال وميم أوله داله دواؤه ميمه محله حاؤه حاله ميم ثانية مقاله : أظهر إعلانه أبرز برهانه . أنـزل فرقانه . أنطق لسانه . أشرق جنانه أعجز أقرانه أثبت بنيانه رفع شأنه .

إن هربت من ميادينه فأين السبيل بلا دليل يا أيها العليل وحكم الحكماء عند حكمته لكثيب مهيل " (46) .

وفي طاسين الفهم يقول الحلاج : " يا أيها الظان لا تحسب أني أنا الآن أو يكون أو كان إن كنت تفهم فافهم ما صحت هذه المعاني لأحد سوى أحمد " ما كان محمد أبا أحد " حين جاوز الكونين وغاب عن الثقلين وغمض العين عن الأين حتى لم يبق له رين أو مين " " فكان قاب قوسين " حين وصل إلى مفازة علم الحقيقة أخبر عن السواد وحين وصل إلى حقيقة الحقيقة أخبر عن حقيقة الفؤاد وحين وصل إلى حق الحقيقة ترك المراد واستسلم للجواد وحين وصل إلى الحق عاد فقال : "سجد لك سواي وآمن بك فؤادي " وحين وصل إلى غاية الغايات قال: " لا أحصي ثناء عليك " وحين وصل إلى حقيقة الحقيقة قال : "أنت كما أثنيت على نفسك " جحد الهوى فلحق المنى " ما كذب الفؤاد ما رأى " " عند سدرة المنتهى " ما التفت يميناً إلى الحقيقة ولا شمالاً إلى حقيقة الحقيقة " ما زاغ البصر ولا طغى " (47) .

وفي طاسين الصفاء يقول الحلاج : " الحقيقة دقيقة طرقها مضيقة فيها نيران شهيقة ودونها مغارة عميقة . الغريب سلكها يخبر عن قطع مقامات الأربعين مثل مقام الأدب والرهب و والسبب والطلب والعجب والعطب والشره والكره والصفاء والصدق والرفق والعتق والتصريح والترويح والتمني والشهود والوجود والعد والكد والرد والامتداد والاعتداد والانفراد والانقياد والمراد والشهود والحضور والرياضة والحباطة والافتقاد والاصطلاد والتدبر والتحير والتفكير والتبصر والتعبر والرفض والنفض والتقيظ والرعاية والهداية والبداية فهذه مقامات أهل الصفاء والصفوية " (48) .

ويقول في طاسين الدائرة : " هذه صورة الحقيقة وطلابها وأبوابها وأسبابها (باء) البراني ما وصل إليها والثاني وصل وانقطع والثالث ضل في مغاور حقيقة الحقيقة . وهيهات من يدخل الدائرة والطريق مسدود والطالب مردود فالنقط التوقاني همته والنقط الثمناني رجوعه إلى أصله والنقط الوسطاني تحيره والدائرة مالها باب والنقطة التي في وسط الدائرة هي معنى الحقيقة . ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن لا تقبل الأشكال . فإن أردت فهم ما أشرت إليه فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك لأن الحق لا يطير " (49) .

أما في طاسين النقطة فيقول الحلاج : " وأدق من ذلك ذكر النقطة وهو الأصل لا يزيد ولا ينقص ولا يبيد المنكر بقي في دائرة البراني وأنكر حالي حين لم يراني وبالزندقة سماني وبالسوء رماني ... وصاحب الدائرة الثانية ظن أني عالم رباني ... والذي وصل إلى الثالثة حسب أني في الأماني ... والذي وصل إلى دائرة الحقيقة نسي وغاب عن عياني ... "كلا لا وزر إلى ربك يومئذ المستقر ينبأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخر"(50) ... هرب إلى الخبر فر إلى الوزر خاف من الشرر ، اغتر وغرّر" .

وفي طاسين الأسرار في التوحيد يقول : " هاه ثم هاه . إن قلت داه فالواه ألوان وأنواع والإشارة إلى المنقوص لا يلوص " أنهم بنيان مرصوص". بقي حد والحد لا يبنى عليه أحديته فالحد حد وأوصاف الحد إلى المحدود والموحد لا يحد . " ثم يقول في طاسين التنـزيه : " الأول معفولاته والثاني موسوماته والدائرة الكونين والنقط معنى التوحيد لا التوحيد وإن انفصل عن الدائرة . هذه

الدائرة الثانية من جملة الجمل على أقاويل أهل الملك والمهل والمقل والسيل . فالأولى ظاهرة والثانية باطنة والثالثة إشارة " (51) .

هذه مجموعة من الرموز والإشارات نذكرها كما جاءت في كتاب الحلاج الطواسين ولقد شرحها كثيرون من علماء وفلاسفة التصوف ولكن إن دلت هذه الرموز فإنما تدل على براعة الحلاج في عرضها وبراعته في التأويل الباطني لما جاء في التنـزيل وهذا ما حير الفقهاء حيث أن المتصوفة بشكل عام برعوا في استخدام الألفاظ والعبارات وفي تطويع اللغة لصالح آرائهم ونحن أيضاً لو قارنا بين رموز الصوفية والرموز التي استخدمها إخوان الصفا وخلان الوفا لوجدنا أن كلاً منهم استخدم هذه الرموز ببراعة نادرة كانت سبباً رئيسياً في استقطاب علماء الكلام الذين اعتمدوا على العقل بالدرجة الأولى في عرض مبادئهم وآرائهم وإن ما يلفت النظر أن إخوان الصفاء استخدموا الرموز لأنها تشكل بداية علم الشيفرة في المستقبل حيث كانت هناك تعليمات خاصة بتحليل رموزهم وفك مقاصدهم التنظيمية لأن هذه الرموز تمثل الأوامر الصادرة عن قيادة تنظيمهم بالتوجيه لعناصر التنظيم في التحريك وتنفيذ المهمات الملقاة على عاتقهم فهل تحمل الرموز الصوفية نفس المقاصد ؟ هذا ما لم نصل إليه إلا أنه سؤال وارد في مجال البحث وإن الاهتمام به ضروري جداً .

ويمكن القول أن جميع المتصوفة استخدموا الرموز في كتابتهم وقد أوردنا أمثلة عن الحلاج لأنه أكثر من الرموز وشرح بعضها حين إيرادها وأبقى البعض دون شرح حتى جاء من شرح الحلاج وشرح رموزه ولعل ابن عربي أكثر المتصوفة استخداماً للرموز يقول ابن عربي في كتابه الرسائل (52) : "فنحن أزليون بهذا الاعتبار لا أن اعياننا موجودة أزلاً وإذا قد تقرر من لسان العلم في الأزل سباعية التي للحق وذلك عند حلك تركيب هذه الحروف إلى بسائطها وهي ثلاثة أحرف لكل حرف حضرة والحضرات ثلاثة غير أن اللام عندنا مركبة من حرفين فيكون على هذا أربعة مثل الله وتطابق الاسم والنعت بوجود الألفين واللام والأكثر مع الجلالة وإنما قلنا في اللام أنه مركب من أجل رقمه فإنه من ألف ونون فدائرة اللام مع عطف اللام عليها دائرة كاملة وهي دائرة الكون ولما يظهر من دائرة الكون إلا القطر لهذا يظهر الزاي بصورة النون ولم يظهر بصورة الميم والألف من حيث الرقم للذات الإلهية في كان الله ولا شيء معه و الزاي بينهما وبين اللام حجاب العزة بينه وبين خلقه ولهذا أظهر الزاي في الشكل على صورة النون إلا أنه يقصر عنه والسبب الموجب لذلك أن النون وهو جوف اللام لا يبدو ولا تناظر منه للزاي إلا قدر شكل الزاي فلهذا لم يكمل الزاي كمال النون لأنه حجاب ولو كمل مثل النون لم يكن له ما يحجب فتبطل حقيقة الحجاب والحجاب لا بد منه فلا بد من شكل الزاي أن يكون على ما ظهر " (52) .

ويقول في كتاب الميم والواو والنون في كتاب الرسائل : " ومن أسناها وجوداً وأنمطها شهوداً الميم والواو والنون المعطوفة أعجازها على صدورها لوسائط حروف العلل المؤيدة بسلطان " كن " ليكون ما لا بد أن يكون وهي الألف في قولك " واو " اللازمة حضرة الجود المنـزّل بالقدر المعلوم وإن كان غير مخزون والواو المضموم ما قبلها في قولك " نون " وهي دليل العلل الروحانية لقوم ينظرون والياء المكسور ما قبلها في قولك " ميم " وهي دليل العلل الجسمانية لقوم يتفكرون . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله تسليماً كثيراً ما فعله العلم وأحملته النون " (53) .

ويقول ابن عربي في الفتوحات المكية جـ 3 (في منـزل التقليد في الأسار) (54) :

في كل حكم من الأحكام تقليد

لولاه ما كان لي في علمنا قدم

إن الخلافة تقليد وسلطنـة

هي الأمانة ما ينفك صاحبها

جميع من في وجود الله يرقبه

حلاه رمي بما تعطيه حضرته

سواه فهو إمام الخلق كلهم

وفيه سلـطنة فيـنا وتأييـد

به ولا كان تنـزيل وتوحـيد

فهي الإمام الذي للحق مشهود

في طاعة وهو عند الله محمـود

في سره فهو في الأكوان مقصود

من الصفات فما في العلم موجود

وهو الإله فمجهول ومحـدود

ويقول في الفتوحات المكية أيضاً جـ 2 : " الألف ولام الألف والواو والزاي والراء والدال والذال فإذا ركبت التركيب الخاص الذي تقوم به نشأة هذا الاسم ظهر عينه ولونه وطوله وعرضه وقدره وانفعل عنه جميع ما توجهه عليه هكذا هو عند الطائفة في الواقعة ولا تنقل عني أني أعلمه لما ذكرت فيه هذا لا يلزم فقد ننقل من الواقعة والكشف جميع ما سطرته ولا يلزم أن أكون به عالماً و إنما قلت هذا لئلا يتوهم أني ما ذكرته إلا عن علم به ولكن مطلبي من الحق العبودة المحضة التي لا تشعر بها ربوبية لا حساً ولا معنى .... والحروف المقطعة مفتاح كل اسم من أسماءه فأين هذه الأسماء و إنما هي ثمانية وعشرون حرفاً فأين هذه الحروف . الجواب لأنه يفتح الحرف الواحد من الأسماء التي تتركب من الحروف بحكم الاصطلاح وقد يثبت أن الحق متكلم فقد سمى نفسه من كونه متكلماً بالكلام الذي نسب إليه ويليق به وهذه الأسماء التي تظهر عن الحروف أسماء تلك الأسماء فلو أن الحرف الواحد يفتح اسماً واحداً لكان كما قلت من التعجب ألا ترى في الأسماء المحفوظة في العموم كالملك والمصور والمان والمنان والمقتدر والمحيي والمميت والمالك والمليك والمقدم والمؤخر والمؤمن والمهيمن والمتكبر والمعز والمذل . فهذا حرف واحد فتحنا به كذا كذا اسماً إلهياً مع أنا لم نستوف ثم لنعلم أن كل اسم في العالم هو اسمه ولا أسم غيره فإنه اسم الظاهر في المظهر وليس في وسع المخلوقين حصرها أو إحصاؤها وجميعها مفاتيحها هذه الحروف على قلتها ولك في اختلاف اللغات أعظم شاهد وأسد دليل إن فهمت مقصود القوم وأما قوله فأين هذه الحروف فقل له في عوارض الأنفاس تعرض للنفس الرحماني ما يحدث عين الحرف ويعرض للحروف ما يحدث الأسماء فأينينة الأسماء في الحروف وأينينة الحروف الأنفاس وأينينة الأنفاس الأرواح وأينينة الأرواح القلوب وأينينة القلوب عندية مقلبها وأسماء الحق لا تتعدد ولا تتكاثر إلا

في المظاهر وأما بالنسبة إليه فلا يحكم العدد ولا أصله الذي هو الواحد فأسماؤه من حيث لا تتصف بالوحدة ولا بالكثرة فسؤال الإمام إنما هو عن الأسماء التي يقع بها التلفظ في عالم الحروف اللفظية ويقع بها الرقم في عالم الكتابة فتارة يراعي الرقم وتارة يراعي اللفظ وأما غيره فيجعل حروفاً قوالب وهي الحروف الفكرية وهي ما يضبطه الخيال من سماع المتلفظ بها وإبصار الكاتب إياها " (55) .

هكذا أوردنا مثالين عن الرموز المستخدمة في الكتابات الصوفية وكلاهما استخدما الأحرف ودلالاتها على الأسماء فأبن عربي في هذا النص يوضح كيف تتركب أسماء الله الحسنى من الحروف ويؤكد أن أصل هذه الأسماء واحد لأن الحق هو واحد وإن تعدد في الظاهر وتكثر في أعداد العالم الذي هو فيض منه . ولعل ابن عربي أخذ عن إخوان الصفا حصيلة فكرهم ولو قارنا بين كتابه الفتوحات المكية وبين الرسائل لوجدنا قرباً كبيراً بين الآراء والأفكار التي قدمها الإخوان حتى أن أسلوب ابن عربي المبسط يشبه أسلوب الإخوان وتذكرنا مخاطبة ابن عربي للناس بالعبارة التي كان إخوان الصفاء يخاطبون فيها إخوانهم " واعلم أيها الأخ البار أيدنا الله وأيّاك بنور منه " فكان ابن عربي في أكثر الأحيان يستخدمها في حالة المفرد وفي حالة الجمع أيضاً . أما فكرة الإمام فكان ابن عربي يقول بها ويسمي الإمام اسماً صوفياً جديداً هو القطب والقطب من حيث صفاته وعلاماته يدل دلالة واضحة على فكرة الإمام فالقطب وهو مأخوذ من الدائرة هو الموجود الذي يرتبط وجوده بالوجود المطلق وهو مثل الخلافة الإلهية في الأرض .

هذه الخلافة التي بدأت بآدم " إني جاعلك في الأرض خليفة " (56) واستمرار القطبية يقول آدم " ومن ذريتي " أجل من ذرية آدم الطاهرة المطهرة لأن عهد الله لا يمكن أن يناله ما دخل في حياته الإبليسية التي تؤثر في الخلافة وتحاول أن تتجاوزها كمسألة اعتبرها إبليس رئيس الملائكة مسألة مؤقتة يمكن أن تحل محل الأصل وهذه هي المشكلة الأساسية في الديانة السماوية إذ أن الخلافة الأرضية لا يمكن أن تحل محل الأصل وليست بديلاً للأصل الواجب الوجود وإن كانت ضرورية فضرورتها مستمدة من الواجب المطلق الوجود . لذا كان جواب الخالق لآدم " لا ينال عهدي الظالمون " فالإمامة في رأي كل من إخوان الصفا وابن عربي عهد من الله أبرمه مع الإمام لإحقاق الخلافة الأرضية التي هي خلافة مؤقتة وتجلٍ سماوي في الإنسان الكامل .

لذا فإن ابن عربي ومن قبله الحلاج ومعظم المتصوفة استخدموا الرموز بشكل واسع في كتبهم وآثارهم . حتى أن البعض وضعوا لكل أمر رمزاً فالحرف أ هو الحرف الأول وألف الأحدية التي تدل على الموجود الواحد الذي هو موجود في كل مكان وليس لشيء وجود غيره هو الموصوف بالأول وهو المحتوم بالآخر والمعلوم بالظاهر والمستقر في الباطن وبما أن الواحد هو أول الأعداد فالواحد دائماً يقابل الأول من الأحرف وهو الألف .

ويحاول كلٌّ من ابن عربي والحلاج وغيره من المتصوفة أن يعطي الرمز أهميته في فلسفتهما وكذلك بقية المتصوفة لكي تبقى الأسرار مصونة غير متداولة لأنه في اعتقاد المتصوفة أن سرّ الباري إذا شاع فإن العامة لا تستطيع فهمه ومعرفة أبعاده . السر سمي سراً لأنه يجب أن يبقى مخبئاً وأن لا يصل إلى الكشف إلا لأهل الكشف فأهل الكشف هم وحدهم أصحاب السر وإذا ما وصل السر إليهم حفظوه وزادوا في ستره وهذا الستر لمصلحة أهل الستر فالحقيقة دائماً تكون مخبأة وراء أبواب مغلقة ومن يطلب هذه الحقيقة لا بد أن تفتح أمامه هذه الأبواب أو يستطيع هو

فتحها باباً باباً وإلا فلا قدرة للإنسان على بلوغها والباب هو الرمز ومن يستطيع فك الرمز يستطيع فتح الحق .

وإذا تمعنا طويلاً في الرياضة الصوفية والمجاهدة والعرفان وما روى الصوفيون عن أنفسهم من الوجد والمشاهدة ولذة الوصال والحرمان وليس علينا إلا أن نصدقهم أو لا نصدقهم . فإن كان رأينا القبول بتصديقهم فلا شك أنهم نالوا الحظوة التي لم ينلها غيرهم وإن لم يكونوا صادقين في رؤياهم ولا نشك في ذلك فإن وضعهم كوضع قيس في حبه ليلى حيث يقول متحسراً متألماً (57) :

ومن كان في طول الهوى ذاق سلوةً

وأكثر شيء نلته من وصالها

فإنّيَ من ليلى لها غير ذائق

أماني لم تصدق كلمحة بارق

ولكن الناس من طبيعتهم منهم من يصدق ومنهم من لا يصدق خاصة وأن ما صدر عن المتصوفة من علم لا يمكن تصوره علماً محسوساً أو تجريبياً لكي يعطي هذا العلم دلائله أو لكي يبرهن العالم صدق مقولاته ومثل ذلك مثل المجهول من العلوم فرضها العلماء فروضاً وهذه الفروض هي قابلة للتحقيق أو غير قابلة لأن التجربة هي مجال مصداقية العلوم أما العواطف التي يتغنى بها المتصوفة فلا يمكن إخضاعها للتجربة ويبقى الافتراض فيها قائماً .

لقد أنشد ابن عطاء (58) :

غرست لأهل الحب غصناً من الهوى

فأورق أغصاناً وأينـع صـبوة

وكل جميع العاشقين هواهـم

ولم يك يدري ما الهوى أحد قبلي

وأعقب لي مراً من الثمر المحلي

إذا نسبوه كان من ذلك الأصل

وقال القشيري في الرسالة القشيرية : " وقال أبو يعقوب السوسي لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة وقال جعفر : قال الجنيد : دفع السري إلى رقعة وقال هذه لك خير من سبعمائة قصة أو حديث يعلو فإذا فيها (59) :

ولما ادعيت الحب قالت كذبـتني

فما الحب حتى يلصق القلب بالحشا

وتنحل حتى لا يُبَقّي لك الهـوى

فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا

وتذبل حتى لا تجيـب المـناديا

سوى مقلة تبكي لها و تـناجيا

ويعتمد ابن عربي في حبه على جود الله وكرمه لأن الفقير المحتاج لا يحصل على مناه إلا من الكريم والله الكريم يُغدق بكرمه على من يطلب محبته ويجد في البحث عن حقيقة هذه المحبة التي تعتمد على كرم الخالق الرزاق فيقول ابن عربي في حضرة الكرام : في الفتوحات المكية جـ 4(60):

إن الكريم الذي يعطي إذا سئلا

وليس يبرح من إذلال نشأته

وذاك للأدب المعتاد أنسبه

سبحانه وتعالى أن يحيط به

فإن يحلّ ففي قلبي منازله

وليس ينقصه مما يحيط به

إن القران لفي آياته عجب

ولا تراه فقيراً للذي سألا

إلا الغنى الذي يعطي إذا سئلا

فإنه مانـعٌ أولا تقـل بخـلا

علم الخلائق عيناً حل أو رحلا

وإن أقـام أراه فيـه مـرتحلا

إلا إذا قيل شهر الله قد كملا

آباره تقتضي الأزمان والأزلا

ونختم موضوع الرمز في الأدب والفلسفة الصوفية بهذا الشعر لابن عربي:

فللأولى هو السر

فمن آمن بالكل

وللآخر الجهر

فقد بان له الأمر

فهارس ومراجع الفصل الخامس

طريق الصوفية طريق الحق

1 _ انظر طبقات الصوفية : الشعراني .
2 _ نفس المصدر السابق .
3 _ عوارف المعارف : السهروردي الشيخ وهو غير السهروردي القتيل.
4_ الرسالة القشيرية : القشيري .
5 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور زكي مبارك .
6 _ نفس المصدر السابق .
7 _ نفس المصدر السابق .
8 _ اللمع : السراج .
9 _ إحياء علوم الدين : الغزالي .
10 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور زكي مبارك .
11 _ نفس المصدر السابق .
12 _ عوارف المعارف : السهروردي الشيخ .
13 _ التصوف الإسلامي : الدكتور زكي مبارك .
14 _ نفس المصدر السابق .
15 _ إحياء علوم الدين : أبو حامد الغزالي .
16 _ نفس المصدر السابق .
17 _ اللمع : الشعراني .
18 _ إحياء علوم الدين : الغزالي .
19 _ انظر اللمع : الشعراني
20 _ حديث شريف .
21 _ عوارف المعارف : الشيخ السهروردي .
22 _ انظر طبقات الصوفية .
23 _ ديوان الحلاج .
24 _ تاريخ الفلسفة العربية : الدكتور حنا فاخوري .خليل الجر.

25 _ نفس المصدر السابق .

26 _ ديوان رابعة العدوية .

27 _ التصوف عند العرب : الدكتور جعفر عبد النور .

28 _ هياكل النور : السهروردي .

29 _ الرسالة القشيرية : القشيري .

30 _ نفس المصدر السابق .

31 _ نفس المصدر السابق .

32 _ الصوفية في الإسلام : نيكلسون : ترجمة نو الدين شربية .

33 _ نفس المصدر السابق .

34 _ الرسالة القشيرية : القشيري .

35 _ حديث شريف .

36 _ الرسالة القشيرية : القشيري .

37 _ رسائل إخوان الصفا ج 1.

39 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور زكي مبارك .

40 _ تاريخ الفلسفة العربية : د. حنا فاخوري . خليل الجر .

41 _ نفس المصدر السابق .

42 _ نفس المصدر السابق .

43 _ الرسالة القشيرية : القشيري .

44 _ إحياء علوم الدين : الغزالي .

45 _ الطواسين : الحلاج.

46 _ نفس المصدر السابق .

47 _ نفس المصدر السابق .

48 _ نفس المصدر السابق .

49 _ نفس المصدر السابق .

50 _ آية كريمة .

51 _ الطواسين : الحلاج .

52 _ رسائل ابن عربي : محي الدين بن عربي .

53 _ الرسائل : كتاب الميم : محي الدين بن عربي .

54 _ الفتوحات المكية ج 3 : محي الدين بن عربي .
55 _ نفس المصدر السابق ج 2.
56 _آية كريمة .
57 _ ديوان المجنون قيس بن عامر .
58 _ ديوان ابن عطاء .
59 _ الرسالة القشيرية : القشيري .
60 _ الفتوحات المكية : محي الدين ابن عربي .

الفصل السادس :

التصوف والتشيع

لمحة تاريخية : كان هناك صراع خفي قبل الإسلام بين الزعماء العرب وزعماء قريش خاصة على من يتصدر رئاسة العرب فلم تكن القبائل العربية المتنازعة فيما بينها لتقر بالملكية المطلقة التي عرفها العرب التدمريون والأنباط والمناذرة والغساسنة حيث إن هذه الملكيات نشأت من خلال النزاع بين الفرس وبين الرومان في بسط سيادة كل من الدولتين على الأراضي العربية ومنع الغزوات القبلية على المدن الفارسية والرومانية. وكانت بعض قبائل الجزيرة تسمي رؤساءها بالملوك أحياناً فقبيلة تغلب كانت قد سمت كليباً ملكاً وكان اللخميون اليمانيون أيضاً يسمون رؤساءهم بالملوك فعمرو بن هند كان ملكاً من ملوك كندة وكان هذا التقليد مأخوذاً من الحضارة اليمنية القديمة التي عرفت نظام الملكية . وكانت مكة قد استقطبت القبائل العربية نظراً لمركزها الروحي باعتبار الكعبة الشريفة كانت فيها وكانت محجاً للعرب وكانت قبيلة (خذاعة) تسيطر على أعمال الحج في الكعبة وتقوم بالمهام الدينية حتى أتى قصي بن كلاب واستطاع أن يسيطر على أعمال الحج وقصي هو الأب الأول القريشي إذ أنه كان يدعى قريشاً لتقريشه العرب أي جمعه العرب تحت سلطته في مكة أو لتقريشه الثريد أي تقطيعه وجمع الناس حول مائدته وإطعامهم . وتوارث أبناء قصي هذه المهمة وراءه واحداً بعد واحد ولم يكن هناك خلاف على ذلك حتى جاء عبد الدار وعبد مناف واختلفا على الزعامة ثم اتفقا على تقسيم الزعامة بينهما وبقيت الزعامة الروحية لهاشم والزمنية لأمية . أبناء عبد مناف وعبد الدار . ولكن ظل الخلاف قائماً وخفياً بين أبناء العمومة بني هاشم وبني أمية ولكن العرب إجمالاً كانت تطمئن لبني هاشم لما لهم من السلوك الحسن بين الناس ولكرمهم وغيرتهم وخدمتهم أثناء موسم الحج . وعندما ولد الرسول الكريم محمد (ص) كان عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف على رأس بني هاشم وكان مركز السلطة في قريش وقد كفل الرسول الكريم حتى توفي عبد المطلب فانتقلت زعامة بني هاشم إلى ابنه عمران الملقب بأبي طالب والد الإمام علي بن أبي طالب وعندما هبط الوحي على الرسول الكريم محمد (ص) كان أول من آمن برسالته زوجته خديجة بنت خويلد وابن عمه علي بن أبي طالب وصديقه أبو بكر الصديق وخادمه زيد بن حارثة وقد عارض النبي في رسالته بنو أمية متمثلين بزعيمهم أبي سفيان بن أمية . وقد أوذى الرسول الكريم من قبل بني أمية وأنصارهم من الجاهليين واشتد أذاهم بعد موت أبي طالب وخديجة وتعهد الجاهليون على مقاطعة بني هاشم مما اضطر الرسول للهجرة إلى المدينة حيث نما فيها الإسلام واستطاع السيطرة على المدينة حيث اتفق الأوس والخزرج القبيلتان الرئيسيتان في المدينة على الإسلام والانضواء تحت لوائه ودعوة الرسول للهجرة إليهم وكان علي بن أبي طالب في ليلة هجرة الرسول مع صاحبه أبي بكر يبيت في بيت الرسول حيث كان الجاهليون يريدون قتله فلم يستطيعوا لسفر الرسول قبل محاصرتهم بيته ولم يجدوا إلا علياً فيه . وهاجر علي بعد الرسول بعد أن سدد له ديونه ونفذ ما كلفه به الرسول بعد رحيله من مكة إلى المدينة وعندما نمت الدعوة واستقطبت أكثر القبائل العربية ولم تستطع قريش في حروبها مع الرسول كسر شوكة الإسلام بل أصبحت في خشية من الرسول بعد أن فقدت في حروبها معه فرسانها وأبطال ساحها . ثم فتح مكة حيث صالح الرسول الناس ودعا إلى الأمان كل في بيته أو في الكعبة أو في بيت أبي سفيان وبقي الرسول في المدينة حيث أصبحت عاصمة أول دولة في

الجزيرة العربية وهي دولة الإسلام والتي دانت لها كل القبائل العربية وبدأت تتطلع إلى الشام والعراق ومصر لكي تبني الدولة العربية الإسلامية .

وقبل أن يرحل الرسول عن هذا العالم بدأ الناس يبحثون عن الخلافة وعمن يخلف الرسول في الزعامة الروحية وفي الزعامة الزمنية . وكان الرسول (ص) يشعر أن الخلاف الهاشمي الأموي ما زال كامناً ولكن الإسلام الذي جمع الناس وحكمة الرسول وسياسته في الاستيعاب لم تترك مجالاً لأي خلاف يظهر في حياته . ولكن على ما يبدو أن مسألة الخلافة مجال نقاش بين الزعامات العربية العربية فالتيار الأموي الذي تزعمه معاوية والي دمشق والتيار الهاشمي الذي كان يتزعمه علي وهناك تيار وسط نشا بين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح وهذا هو التيار الذي استفاد من الخلاف بين الهاشميين والأمويين واستطاع أن يتسلم زعامة المسلمين من خلال ما حصل في سقيفة بني ساعدة الإيادي ومن حصول البيعة لأبي بكر . وهذا ما حصل في المدينة.

كانت قريش تستفيد من التجارة وكانت تتزعم التجارة العربية وعلى ما يبدو أن الحروب بين الرسول وقريش كانت قد أضرت بتجارة قريش ولكن فقراء العرب كانوا ينظرون إلى الإسلام الدين الجديد المخلص لهم من السيطرة والعبودية والذي أعلن لأول مرة المساواة بين جميع الناس أمام الله وأمام الحق وكان يمثل هذا التيار بنو هاشم قبل الرسالة وبعد الرسالة وقد كرس الإسلام فكرة تحرير العبيد على أنها فضيلة كبرى وإن لم يكن ليعلن التحرير من العبودية لأنه كان يريد إرضاء بعض الزعامات العربية ولكن المساواة بين العبيد ومالكيهم أمام الله وأمام القانون كانت من صلب الشريعة الإسلامية السمحة .

ولقد اتفق المجتمعون في سقيفة بني ساعدة على مبايعة أبي بكر الصديق صاحب الرسول محمد (ص) واعتبر هذا الحل حلاً مرضياً للعرب المسلمين حيث لم يمكنوا الطرف الثاني وهم بنو أمية من الحكم لا بل أُبعدوا لأن الرسول والمسلمين كانوا يشككون بصدق إسلامهم . وأُبعد بنو هاشم أيضاً عن خلافة الرسول بحجة أن لا تكون المسألة الدينية والمسألة الزمنية التي كانت مشتركة في شخص الرسول إرثاً لبني هاشم وكان المقصود في ذلك الإمام علي الذي كان أنصاره الأوائل يعتقدون أن الرسول قد أوصى بالإمامة إليه ومنذ ذلك تشكل حزب جديد لمناصرة علي في الحصول على حقه من الخلافة التي أوصى فيها الرسول صراحة في غدير خم بعد حجة الوداع وأخذ على المسلمين عهداً أنه بلغهم الولاية من بعده لابن عمه علي . حتى أن عمر صافح علياً وقال له : والله يا أبا الحسن أصبحت أولى بالمؤمنين من أنفسهم . وكان علي مثالاً في الزهد والشجاعة والعلم حتى أن الشيعة تعتقد إن الرسول علمه علم النبوة والعلم الإلهي وباعتقاد الشيعة علم التأويل حيث قال الرسول : "قاتلت على تنزيله وستقاتل على تأويله "(1) وكان يخاطب علياً في مسألة القرآن .

وكان الحزب الشيعي يضم خيرة صحابة رسول الله من الأنصار والمهاجرين وفي مقدمتهم عمار بن ياسر وأبو ذر الغفاري . والبراء بن عازب والمقداد بن الأسود الكندي وغيرهم من المؤمنين الأوائل في الإسلام ولكنّ علياً لم يشق نغمة الخلاف في الإسلام وسكت محافظاً على وحدة الإسلام على الرغم من أن الجميع يقرون بمنزلته الروحية وباستشارته بالأمور الدينية والفقهية حتى أن عمراً بن الخطاب كان يقول (لولا علي لهلك عمر) .

وعندما ظهر التصوف الأول كان الإمام علي مثال للمتصوفين الأوائل لما يتصف به من الزهد والتعبد والابتعاد عن ملاذ الدنيا وكانت صفات الإمام علي تعتبر بالنسبة للمتصوفة مثالاً يحتذى وتغنوا بصفاته بأشعارهم ودعوه بالإمام مثلهم مثل الشيعة فكيف لا والإمام علي كان حريصاً على العبادة بفروضها كان لا يترك بيده شيئاً إلا و يتصدق به وكان يدعو أتباعه إلى خشونة العيش وكان أول من لبس الصوف فتكنت الصوفية به .

وبعد ثلاثة خلفاء راشدين توفي أولهم وقتل الثاني والثالث، قتل عمر بيد أبي لؤلؤة الفارسي وقتل الثالث بيد الثائرين عليه الذين نقموا عليه لأنه كان يحاول إعادة مجد الأمويين وتسلطهم على الناس وقد كان معظم من سلمهم مهام قيادته ممن طردهم الرسول (ص) وممن كان يطلق عليهم اسم الطلقاء الذين كان الاعتقاد أنهم أسلموا بدون إيمان وإنما رغماً عنهم ولكي يوضع عن رقابهم السيف .

فأصبح علي المرشح الوحيد للخلافة بعد مقتل عثمان وبويع بالخلافة وبايعه الناس من كبار الصحابة ومنهم من ثاروا عليه في موقعة الجمل مثل طلحة والزبير وغيرهم وكان معاوية في دمشق أيضاً ممن رفض بيعة علي لأنه حاول إصلاح بعض الأمور التي كانت تشكل خللاً في عهد الخليفة عثمان وبهذا انقسم المسلمون بين طرفين من جديد الطرف الشرعي الإسلامي والذي يمثله علي والطرف الثاني المعارض له ويمثله معاوية الأموي . فوجد الإمام علي نفسه في مواجهة الحزب الأموي برئاسة معاوية ومواجهة السيدة عائشة أم المؤمنين زوجة الرسول (ص) والتي حملت قميص عثمان لتواجه بجيش ضم طلحة والزبير جيش علي أيضاً .

وفيما بعد ليقف أيضاً في مواجهة قسم من أنصاره الذين أخذوا منه موقفاً معارضاً بعد التحكيم وبقيت الدولة العربية الإسلامية منقسمة بين أهل الشام وأهل العراق وكان لمقتل الإمام علي أثر كبير في رجحان كفة الولاء من أهل بيت النبوة بزعامة الحسن بن علي الذي بايعه الناس بالخلافة إلى كفة معاوية بن أبي سفيان مما اضطر الحسن أن يدعو معاوية إلى الصلح وأن يستأثر معاوية بالخلافة لصالح البيت الأموي ويورثها لولده يزيد فخرجت الخلافة عن هدفها الذي خطه الراشدون الأوائل من صحابة النبي (ص) لتكون بيد الطلقاء كما دعاهم الشيعة . وبقيت الشيعة تعتقد أن الخلافة هي حق شرعي للإمام والإمامة مرتبة دينية أقرها الإسلام في كتابه وفي أحاديث نبيه الكريم محمد (ص) والإمامة كما قلنا اعتبرتها الشيعة مرتبة دينية يتقلدها أبناء النبي من صلب علي وفاطمة بوصية على اعتبار أن علي حصل عليها بالوصية النبوية وظلت هذه الوصية تورث لأبناء علي إماماً بعد إمام ولكن اختلف الشيعة على شخص الإمام وإن اتفقوا على الأئمة الأوائل علي والحسن والحسين وزين العابدين ولكنهم بعد ذلك اختلفوا حيث أن البعض اعتقد بإمامه محمد بن الحنفية بن علي والبعض اعتقد بإمامة زيد بن علي بن الحسين والبعض تابع الإمامة حتى جعفر الصادق واختلفوا بين إمامة إسماعيل بن جعفر الصادق أو إمامة موسى بن جعفر الصادق الملقب بالكاظم ولكن في خلال هذا الوقت وبعد مقتل الحسين اتخذت الشيعة مبدأ التقية لحماية نفسها من الظلم والاضطهاد الأموي الذي كان يهدف إلى كسر شوكة أهل البيت وتصفيتهم جميعاً حيث لم يبق بعد مجزرة كربلاء ومقتل الإمام الحسين إلا القليل من أهل البيت ولم يسلم من أبناء الحسين وعلي سوى الإمام علي بن الحسين (زين العابدين) الذي كان مريضاً أثناء مقتل أبيه ولم يشترك بالقتال وكان صغير السن فترك مع نساء الإمام الحسين وأخواته بنات علي وبنات أهل البيت .

ومن المعروف تاريخياً أن نوعين من الصفات برزت بين الحكام الأمويين الذين أمعنو في البحث عن ملذاتهم وتهتكهم في قصورهم التي كانت مليئة بالخمور والجواري والمغنين وكانت هذه القصور عامرة بحفلات الطرب والشراب ويرافق هذا السلوك البطش الشديد بأعدائهم الشيعة والخوارج . ويشكل الطرف الثاني حياة مأساوية من الزهد والتعبد والمتمسك بأهداب الدين والتقوى والعمل للآخرة كما كانوا يشيرون في سلوكهم من حرص على عدم الوقوع بالخطيئة التي يحرمها الله وكان الرسول يحض على الابتعاد عنها وفي هذا الجو نشأ التشيع حيث أن أكثر الناس اتخذوا الإسلام عقيدة للخلاص وللآخرة . بينما اتخذ الحكام الإسلام ستاراً يمارسون باسمه الظلم والتنكيل بأعدائهم وتصفيتهم تحت اسم الزندقة والكفر وكأن الزندقة هي موالاة الأئمة من أبناء علي والكفر مقاومة بني أمية الذين كانوا يعتقدون أنهم مغتصبون للحق . وإذا ما قارنا بين نشأة التصوف وبين نشأة التشيع لوجدنا أن كلاً من التشيع والتصوف نبتا في وقتٍ واحد ومن بذرة واحدة في تراب واحد .

وقد قرن البعض من الباحثين التصوف بالتشيع واعتبروا أن المتصوفين هم شيعة استخدموا التقية ستاراً لكي لا ينكشف أمرهم . وقد برع المتصوفون في عرض أفكارهم التي يشكل التشيع جزءاً أساسياً منها حيث تغنى الكثيرون منهم بأهل البيت وبإمامة علي والوصية النبوية له في غدير خم وهذا هو ابن الفارض والحلاج وابن عربي يشيرون في أشعارهم لذلك وهذا الأمر لم يأت بطريق الصدفة وإنما بتوجه عام ودقة في التنظيم وكل من الشيعة والصوفية استخدموا رموزاً تكاد تكون مشتركة فيما بينهم وهذا دليل آخر على أن الصوفية أخذت الخط الشيعي في عقيدتها وينسجم رأي أصحاب الشطحات الصوفية مع غلاة الشيعة في البحث عن الإنسان الكامل الذي يعتبره الشيعة متمثلاً بالإمام لما يتحلى به من صفات الشجاعة والحكمة والمعرفة والقدرة القيادية بالإضافة إلى النص الإلهي بتسميته والإشارة إليه والاعتقاد أن الإمامة هي الخلافة الأرضية التي بدأت بآدم واستمرت بالأنبياء والأوصياء فلكل نبي وصي من صلبه أو من أهل بيته . وإذا لم تكن النبوة مستمرة لأنها تأتي حسب الحاجة إليها فإن الإمامة لا يمكن إن تنقطع . ويعدد غلاة الشيعة الأئمة قبل الإسلام والأوصياء للأنبياء فكان وصي موسى مثلاً هارون أخوه وكان وصي إبراهيم إسماعيل وكان وصي عيسى شمعون الصفا وكان وصي محمد (ص) علي بن أبي طالب ، ابتدأت فيه الإمامة الإسلامية بعد الرسالة النبوية .

لقد عاش الصوفيون والشيعة الإمامية حياة مشتركة ذات هدف واحد هو إقامة مجتمع فاضل تخلو منه الرذيلة وتنعم في الفضيلة فكانت الشيعة بشكل عام ملتصقة بالصوفية ولكن الإسماعيلية كانت أكثر التصاقاً حيث كان المتصوفون الأوائل يقومون بالأصل بمهمة الدعاية للدعوة الإسماعيلية فكان بشر الحافي من الدعاة والحلاج كان أيضاً من الدعاة والداعي يتصف بصفات تلفت النظر إليه مثل الانزواء في العبادة والتمسك بالفروض الدينية وهذه الصفات تنطبق على المتصوفين يقول الدكتور كامل مصطفى الشيبي في كتابه (الفكر الشيعي والنـزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري) : " لقد كانت الإسماعيلية مؤهلة من حركات الغلو السابقة وخصوصاً حركة ابي الخطاب مع الاعتقاد بأن محمد بن إسماعيل { يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد }(2) " (نقلاً عن الملل والنحل للشهرستاني) واعتمدت على فكرة أبي منصور الخاصة بالتأويل والتنـزيل وعلى الأرقام كالرقم "12" الذي جاء به أبو هاشم والرقم "7" الذي أضفى عليه الأسرار أبو منصور العجلي فصار الثاني لأدوار الأئمة في تواليهم والأول للحجج من دعاتهم في

حالي الظهور والنشر ثم وصلت هذه المعاني بالنسبة للرقم"7" بعد الأنبياء أولي العزم والسموات والأرض والكواكب السيارة ثم طبقت على الجسم الإنساني وما فيه من مجموعات سباعية في داخله وخارجه . أما الحجج فقد ربطوا بمظاهر طبيعية أخرى ذات طابع اثني عشريّ كالأشهر وساعات النهار والجزر الاثنتي عشرة وغيرها . كل ذلك لإسباغ المظهر العلمي على العقيدة الجديدة بوصفها أحدث وأضبط ما توصل إليه العقل البشري من الأنظمة الدينية داخل إطار الإسلام . وإمعاناً في إسباغ العلمية على العقيدة الإسماعيلية نظمت العقيدة لتناسب كل المستويات العقلية في المجتمع وأضيفت إلى الواجبات الشرعية تأويلات تتغير كلما ارتفع المريد في فهمه للجانب العملي من الأسرار الدينية كما يفهمها شيوخ المذهب . ولم يقتصر الأمر على شرح العقيدة على النسق التصاعدي الذي يدق المعنى معه كلما ارتفع أفق الداخل في المذهب وإنما جعل لكل مستوى طبقة من الإسماعيليين يتطورون بالمريد إلى أن يفهم الفلسفة الدينية على حقيقتها وهكذا كان من الإسماعيلية مأذون ثم داع ثم باب ثم حجة ثم إمام ثم وصي ثم نبي وكل هذه المستويات من المعرفة ومن العارفين قد استغرقت التصوف فيما بعد حتى كأنها لم تنشأ منه . غير أن ابن خلدون قد تنبه إلى هذا التواصل بين التشيع الإسماعيلي والتصوف أشار إليه في صراحة تامة " (3) .

ثم يقول الدكتور الشيبي أيضاً : " ومن أبدع الأمثلة على هذا أن أبا عبدالله الشيعي الذي وطد للفاطميين بناءهم وأسس دولتهم كان يتظاهر بالزهد الشديد (نقلاً عن المقريزي : اتعاظ الحنفا) بل لقد عده الفاطميون أنفسهم من الصوفية . وينبغي أن نتذكر أنه لما اتصل معروف بالرضا على فرض صحة هذه الواقعة كاد التصوف والتشيع أن يكونا شيئاً واحداً لولا رد الفعل الذي أحدثه المتوكل في نفوس المتصوفة وهم من صفات الناس وجنباتهم وإخافة المتصوفة وغيرهم ممن كانوا تحت قيادة الرضا أيام ولايته للعهد وتحت حماية أخويه من بعده كالمعتصم والواثق . وليس من البعيد أن نجد من الأدلة والبراهين ما يثبت أن الحلاج نفسه كان داعياً إسماعيلياً أو قرمطياً وشيعياً على كل حال استخدم طاقته الصوفية ونفوذه الروحي للتأثير في الناس ودعوتهم إلى نصرة الفاطميين أو القرامطة وكانوا فرعاً لهم داعياً إليهم أولاً . ولكنهم خرجوا عليهم ونازعوهم نفوذهم في الشرق حتى انتزعوا منهم سورية بقوة السلاح بعد أن كادوا يستولون عليها وينبغي أن نلاحظ أن نفور الصوفية المعاصرين للحلاج منه بناءً على بوحه بالأسرار الإلهية يمكن جداً أن يتأسس على فضيحته بوصفه داعية سياسياً أكثر منه صوفياً سار بولايته إلى أبعد من المدى المرسوم وجاوز حد التقية إلى التصريح بولايته وقربه . لقد كان في إمكان الصوفية أن يعالجوا حركة الحلاج بالسكر أو المجون أو الشطح وغير ذلك من أحوال الصوفية غير أنهم لم يفعلوا بل تجنبوه أمارة على أهمية العامل السياسي في هذا الموضوع " (4) .

"ومن هذا التوازي ولعله التأثير الصوفي في التشيع بوصف التصوف حركة يثق بها الناس كان إطلاق الإسماعيليين على أنفسهم لقب (الصوفية) في فاتحة رسائلهم وتسمية جماعاتهم الثقافية بإخوان الصفا أيضاً وكان الصفاء أفضل ما تمنى الصوفية أن يكون أصلاً لاشتقاق مشربهم . ومن هذا التأثر أيضاً أن إخوان الصفا جعلوا المجاهدة الصوفية السبيل الوحيد للترقي من مقام إلى مقام للوصول إلى مقام الحجة عندهم. وهذا يعتبر قمة ما يستطيع المريد الإسماعيلي أن يصل إليه من معرفة ومن تصفية . وكان أطرف وأوضح ما خلفه التصوف من أثر في التشيع الإسماعيلي بوجه خاص ظهور الحاكم بأمر الله الفاطمي (411هـ/1020م) بمظهر صوفي كامل لا بلبسه الصوف

فقط بل بما أضيف إليه من ادعاء الإلهية فأعاد إلى الحياة صورة أخرى من الحلاج بعد قرن من الزمان .

وعادت مع الحاكم ذكرى أبي يزيد الخارجي الذي كان يقوض دولة الفاطميين في صورة أبي زكرة الذي كان يعتبر نفسه من المتصوفة ويجمع الناس حوله بناءً على زهده وتصوفه اللذين كانا يتمثلان في زكوته التي كان يحملها معه دائماً وكانت من تقاليد الصوفية إلى جانب تعلقه بالمهدية إمارة على عظم نفوذ التصوف في العالم الإسلامي ورواج سوقه في أذهان المسلمين "(5) .

وعندما ظهرت الفتوة الشبابية عند المتصوفة كانت تتكنى بقول مأثور عنها وتعبير عن الولاء الشيعي للإمام علي مثال الفتوة المحتذى وهذا القول هو :

لا سيف إلا ذو الفقار

ولا فتى إلا علي

وكان للفتوة تقاليدها الصوفية فلباس الفتوة عدة قطع كل قطعة لها اسم ومعنى ديني يكاد يكون صوفياً وعندما يتطرق الفتوة إلى الحقيقة المحمدية الأزلية على اعتبارها نوراً متصلاً من آدم إلى عبد المطلب جعل للنبي محمد ست كرامات ذكرها ابن بابوية القمي في كتابه الأخبار بقوله : "ألبسه قميص الرضا ورداه برداء الهيبة وتوّجه بتاج الهداية وألبسة سراويل المعرفة وجعل تكته تكة المحبة يسد بها سراويله وجعل فعله فعل الخوف وناوله عصا المنـزلة ثم قال له : يا محمد اذهب إلى الناس فقل لهم : لا إله إلا الله محمد رسول الله " وهناك رأي للدكتور أبو العلاء عفيفي الذي اختص في دراسة التصوف وخاصة تصوف ابن عربي حيث يرى أن ابن عربي استقى فلسفته في وحدة الوجود من إخوان الصفا ويقول الدكتور كامل مصطفى الشيبي : " ثم أن ابن عربي ونظريته الجديدة في وحدة الوجود التي لم تعتمد على مجاهدة ولا سلوك وإنما كانت نظرية فلسفية في الوجود قبل أن تكون مشرباً صوفياً عملياً يتعلق بالإذكار والمجاهدات أو غير ذلك من تطبيقات التصوف. وقد أخذ ابن عربي فلسفته هذه من رسائل إخوان الصفا خاصة وهي مليئة بالتفلسف وذلك لا شك فيه ومن هنا وجدناه يتطرق إلى أنواع النفوس وإلى الأفلاك وإلى الكيمياء والطلاسم بل وإلى الأعداد والحروف وفلسفتها . ولما حكم التتار العالم الإسلامي لم تكن لهم عصبية معينة ومن هنا لفتت أنظارهم من الفلسفة ناحيتها التطبيقية التي خدمهم بها نصير الدين الطوسي وتلاميذه ومن التصوف الذي بهرهم به الرفاعية لأول وهلة وأثار اهتمامهم ما فيه من مدهشات أولاً وما فيه من روح الخمول وبث الكسل في الناس من ناحية أخرى " (6) .

وعندما ظهرت الحروفية في العالم الإسلامي والتي كانت تعتقد بقدسية الحروف والأسماء والأرقام ويظن الدارسون أن هذه الحروفية التي تبناها المتصوفون فيما بعد وجعلوها جزءاً هاماً من فلسفتهم كانت قد تسربت من الإسماعيلية وخاصة من رسائل إخوان الصفا حيث كانت الرسائل حلقة من تاريخ معالجة الحروف والأرقام في الإسلام . فالرؤيا الصادقة التي ذكرت في رسائل إخوان الصفا واعتبروها بديلاً عن الوحي بسبب انقطاع الوحي بعد محمد (ص) يقول الإخوان في رسائلهم : " إذا اجتمعت هذه الخصال في واحد من البشر في دور من أدوار القرانات في وقت من الزمان فإن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس مادام حياً "(7) (الرسائل جـ 4) وكما سمى إخوان الصفا أئمتهم بأنهم أهل التأويل أيضاً فالصوفية دعوا أنفسهم أهل التأويل . وعندما تطرق الإسماعيليون إلى النبوة والإمامة وشبهوها بالشمس والقمر قال ناصر خسرو في كتابه

جامع الحكمتين : "إن الوصي يؤول الكتاب والنبي موكل بالتنـزيل " (8) وقال خسرو أيضاً في جامع الحكمتين : "والطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور والسقف المرفوع والبحر المسحور " وقال أخوان الصفا في الرسالة الجامعة : "من قام في العالم بأمر الله عز وجل فهو وجهه ولسانه ويده وعينه في عالم الأرض وخلقه البشري إذا كان هو المؤيد له من قوته ومشيئته " (9) وفكرة الإنسان عالم أصغر والعالم إنسان أكبر التي قال بها إخوان الصفا إنما تعبر عن البحث عن الإنسان الكامل الذي يعتبره الإخوان خليفة الله في أرضه هذا ما يتفق مع المتصوفة في قولهم وبحثهم عن الإنسان الكامل فالإخوان يبحثون عن الإنسان أن يكون : "فارسي النسبة عربي الدين حنفي المذهب"(10).

فمفهوم الإنسان الكامل الذي كان هدف الفلسفة الصوفية كفلسفة القصد منه مواكبة رأي الشيعة في مفهوم الإمام المعروف وقد أخذ النقاد من الشيعة ومن غيرهم على الصوفية أنهم أباحوا بسر الدين حيث بدأ ستره بعد مقتل الحسين بن علي وأهل بيت النبوة فبدأ دور الستر في الدعوة الشيعية لأهل البيت وإن كان بعض أبناء أهل البيت قد قاموا بتصرف خاص منهم دون رأي ذوي الرأي أو ذوي الشأن في الثورة التي لم يحن بحسب رأيهم وقت حدوثها حيث بدأ منذ الإمام محمد بن علي بن الحسين الملقب بالباقر بالتخطيط لإقامة تنظيم الغاية منه سياسية وثقافية واجتماعية حيث بدأ الإمام محمد بن علي بن الحسين بالاتجاه نحو تنمية العلوم في عصره وسمي بالباقر لتبقره بالعلوم وتوضحت مبادئ التنظيم في عهد ابنه الإمام جعفر بن محمد الصادق حيث عاصر الصادق نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية وكان بدأ في دور الستر الأكبر بستره ابنه إسماعيل وإعلان وفاته بعد أن قلده ولاية عهد الإمامة وباعتبار أن الإمام جعفر بن محمد توفي وبقي ابنه إسماعيل الإمام الشرعي باعتقاد الإسماعيلية مستوراً وأعلن قسم من الشيعة بيعة موسى المعروف بالكاظم بن جعفر بن محمد لاعتقادهم غياب الإمام إسماعيل الذي قلد الإمامة فاعتبر الإسماعيليون أن الإمام هو إسماعيل بن جعفر بينما الإمام موسى فهو إمام مستقر فإسماعيل إمام مستور وموسى إمام مستقر . وهكذا حصل انقسام كبير بين الشيعة الإمامية بين من اتبع الإمام إسماعيل ومن بعده ابنه محمد بن إسماعيل والقسم الثاني كان من اتبع الإمام موسى بن جعفر وسموا بالاثني عشرية وفي عهد الإمام إسماعيل وابنه محمد بن إسماعيل ثم ابنه أحمد الوفي ثم ابنه محمد التقي وابنه رضي الدين عبدالله يشكل هؤلاء الأئمة ما يسمى عند الإسماعيلية باسم دور الستر الأكبر حيث بدأت الدعوة السرية وبدأ تنظيمها الدقيق لأن التنظيم الشيعي السابق كان قد كشف من قبل العباسيين على اعتبار أن الدعوة العباسية بدأت دعوة شيعية ولكن كان يكتنفها الغموض حيث كانت الدعوة باسم (الرضي من آل محمد) وقد سلمت دعوة العباسيين من قبل أبي هاشم الشيعي الذي استدعي إلى دمشق ولم يعد إلى علي بن العباس وبهذا التسليم انتقلت قيادة الدعوة الشيعية إلى العباسيين الذين استطاعوا دحر الأمويين وقتل آخر خلفائهم الخليفة مروان بن محمد ومبايعة الخليفة العباسي الأول عبدالله بن علي السفاح .

وكان الإمام جعفر بن محمد في مأمن باعتباره توقع أن يتسلم المنصور الخلافة العباسية من أخيه عبدالله ولكنه عاش دون أن يأمن على أبنائه لشدة العباسيين على بني عمهم العلويين وقساوتهم على معارضيهم فالسفاح سمي سفاحاً لأنه قضى على كل السلالة الأموية تقريباً ولم يسلم منه إلا القليل وقصة دعوة بني أمية إلى وليمة حيث وضع السيف في رقابهم بعد حضورهم الوليمة وأقام الوليمة فوق أجسادهم قصة مشهورة ولم يكن أبو جعفر المنصور أقل شدة من أخيه عبدالله حيث قتل أبا

مسلم الخرساني القائد العسكري الذي كان سبباً في انتصار العباسيين على الأمويين بحجة عدم وثوقه منه .

وقد نشأ دور الستر عند الشيعة الإسماعيلية حتى تم انتهاء هذا الدور بإعلان إنشاء الدولة الفاطمية في المغرب في عهد الإمام محمد المهدي الذي أعلن نفسه خليفة وبايعه الناس في المغرب في عاصمته المهدية وكان سبب نجاح الدعوة هو أبو عبدالله الشيعي الذي دعا الإمام محمد المهدي للسفر من سلمية مركز الدعوة السري في دور الستر إلى المهدية في المغرب وسافر الإمام محمد المهدي من سلمية إلى المغرب ولم يعرف من قبل جواسيس الدولة العباسية إلا في سجلماسة حيث سجنه أميرها واستطاع أبو عبدالله الشيعي أن يحاصر سجلماسة ويستولي عليها ويحرر الإمام محمد المهدي ويبدأ دور جديد هو دور العلن الذي بدأ بالخلافة الفاطمية العلوية .

وفي دور الستر نشأ إلى جانب الدعوة الإسماعيلية الجماعات الصوفية التي لم تكن في بداية أمرها جماعات منظمة وإنما كان سلوكها التعبد والزهد وبدأت تدين بالولاء إلى الشيخ وشيخ الجماعة كان يشكل بمثابة الداعي عند الإسماعيلية وقد اختلطت الأمور أحياناً بين الشيخ والداعي حيث كان بعض الشيوخ الصوفية دعاة للإسماعيلية وعلى ما يبدو أن دور هؤلاء في التنظيم كان كشف بعض الأمور أمام الجمهور للفت نظر العامة إلى أن هناك تنظيماً يهدف إلى إقامة مجتمع عادل يقوم على أساس ديني صحيح هدفه رفع الظلم عن الناس وتحرير معتقداتهم من المصادرة التي كانت السلطة تصادرها ولكن هؤلاء الشيوخ المتصوفة كانوا يكشفون أكثر مما هو مطلوب منهم من أسرار الدعوة وأسرار الدين فكانت السلطة تطبق عليهم وتنفذ فيهم سطوتها فكانوا الضحية وكانوا الشهداء الأوائل في سبيل الدعوة . مما دفع البعض أن يتستروا وينطووا في إطار عبادتهم ليتجنبوا السطوة والتسلط وهذا الأمر كان تقية من الصوفيين وتحسباً لكل خطر يداهمهم .

يقول الدكتور سيد حسين نصر : " وينبغي أن نتذكر أيضاً تأثير ابن عربي في المؤلفين الإسماعيليين وقد كتب الكثيرون منهم باللغة الفارسية مع أن بعضهم تحولوا أخيراً إلى الهند واستقروا فيها ولا يزال حتى اليوم أوسع شروح القرآن انتشاراً بين الإسماعيلية الشرح المنسوب إلى ابن عربي. إذ اعتقد كثيرون منهم ـ وياللغرابة ـ أن ابن عربي هو واحد منهم فجميع المؤلفين الإسماعيليين الذين كتبوا باللغة الفارسية في القرن السابع (الثالث عشر م) والقرن الثامن / الرابع عشر قبل أن تحولوا إلى العمل في الخفاء في فارس يمثلون ظاهرة من أروع الظواهر وأعجبها لتعاليم ابن عربي في دنيا الإسلام "(11) .

نجد الدكتور سيد نصر يستغرب أن يكون ابن عربي واحداً من الإسماعيليين وهو يقول أنه أثر بهم كثيراً ولكن المطروح هو إذا لم يكن واحداً منهم كيف يمكنه التأثير فيهم وهم أصحاب مذهب واضح ينسجم مع جزء كبير من أفكار ابن عربي وابن عربي مثلاً هو الذي تأثر بإخوان الصفاء وهذا ما ذكره الدكتور سيد نفسه في موقع آخر من كتابه. على اعتبار أن إخوان الصفاء كانوا قد سبقوا ابن عربي بأكثر من أربعة قرون ونحن نوهنا عن هذا التأثير ليس في ابن عربي وإنما في الصوفية إن لم نقل جميعهم فإننا نقول بأكثرهم وإن وسم المفكرين بسمة معينة قد تصدق وقد لا تصدق على اعتبار أن مبدأ التقية كان يغطي على الانتماءات الشيعية ونحن لا نقول أن التصوف هو نفس الإسماعيلية أو الشيعية وإنما نقول أن مصادر التصوف كثيرة وكنا قد ذكرنا كل مصادره ولم نذكر المصدر الشيعي وهو أهمها على الإطلاق وقد أوردنا أمثلة كثيرة ولكن لم نضعه بين المصادر لسبب أنه مصدر إسلامي ذكرنا الإسلام نفسه كمصدر أساسي من مصادر التصوف

والإسلام شامل يشمل كل المذاهب باعتباره ديناً تعددياً التعددية فيه تغنيه ولا تفرقه ولا تقسمه لأن الإسلام بطبيعته يفسح المجال للتعددية ولا يفسح المجال للتفرقة (ولا تفرقوا فتذهب ريحكم) .

ويقول الدكتور سيد نصر في كتابه (الصوفية بين الأمس واليوم) تحت عنوان (الصلة بين التشيع والتصوف في المبدأ والتاريخ) : (إن حقيقة التشيع والتصوف من حيث هما ظاهرتان متكاملتان للوحي الإسلامي أوضح جداً من أن تفعل أو أن تعلل على أساس جدل تاريخي متحيز فالثمر الذي بين أيدينا يثبت أن الشجرة التي جنته ذات جذور ضاربة في أعماق الأرض التي تغذيها وتنميها والثمر الروحي لا يجنى إلا من شجرة ذات جذور ضاربة في أعماق الحق الموحى وإنكار هذا الحق الشديد الوضوح شبيه بأفكار خرقة القديس فرنسيس الأسيسي المسيحية على أساس أن المستندات التاريخية في السنين الأولى لولاية المرسل لم تدون على نحو يتفق مع المقاييس الأكاديمية "(12) .

ويقول ابن خلدون : " إن الصوفية قد تشبعوا من نظريات الشيعة فقد تغلغلت تلك النظريات في أفكارهم الدينية حيث أنهم استخدموا الحزمة على أساس أن علياً دعا الحسن البصري إلى لبسها وحمله على القبول باتباع الطريق الصوفي وأن هذا التقليد الذي بدأه علي استأنفه من بعده كما يقول الصوفيون "(13) (ابن خلدون : المقدمة) ويقول سيد حسين نصر : " أما من وجهة نظر الشيعة فإن التشيع هو الأصل لما عرف بعدئذٍ بالتصوف . لكن المقصود بالتشيع في هذا القول إنما هو تعاليم النبي الباطنية وهي الأسرار التي قرنها العديدون من المؤلفين الشيعيين بمبدأ التقية في التعليم الشيعي "(14) .

" هذان الموقفان يمثلان ظاهرتين مختلفتين لحقيقة واحدة تشاهد في عالمين يحويهما الإسلام الأصيل في صميه . تلك الحقيقة هي الباطنية الإسلامية أو العرفان الصوفي على أننا إذا نظرنا إلى التصوف والتشيع من حيث ظاهرهما التاريخي في العصور المتأخرة فإننا ننتهي إلى أن الشيعة والسنة والصوفية في دنيا السنة لا تتحدد الواحدة من الأخرى بل إنها جميعها تستمد سلطتها من النبي وتستقي من ينبوع الوحي الإسلامي . أما إذا قصدنا بالتشيع الباطنية الإسلامية كما هي عندها يكون التشيع غير منفصل عن التصوف . والمثال على ذلك أن أئمة الشيعة يلعبون دوراً أساسياً في التصوف ولكن باعتبار أنهم يمثلون الباطنية الإسلامية وليس بوصفهم أئمة في المذهب الشيعي أو بناءً على التنظيم المتأخر للعقيدة الشيعية . والواقع أن هناك اتجاهاً عند المؤرخين المسلمين المتأخرين وعلماء العصر الحديث إلى أن يعودوا إلى القرنين الأول والثاني ويتبينوا فيهما الفروق التي لم يتضح أمرها إلا مؤخراً . ولا شك أنه بإمكاننا أن نتبين أن هنالك عناصر شيعية حتى في عهد النبي وأن لكل من الشيعة والسنة جذوراً في صميم الوحي الإسلامي اقتضت وجودها فيه العناية الإلهية وذلك من أجل أن تكون الشريعة وافية بأنماط مختلفة من الأخلاق وضروب متباينة من الحالات النفسية على أن التقسيمات الناجزة التي اعتمدت في القرون المتأخرة غير بينة في العصور الباكرة فقد كانت هنالك عناصر من السنة تميزت بميول شيعية معينة . وكانت هنالك اتصالات شيعية لعناصر سنية في حقلي الفكر والاجتماع وليس من السهل علينا في بعض الأحيان أن نتبين ما إذا كان أحد المؤلفين شيعياً أم سنياً لا سيما في الفترة التي سبقت القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) مع أن كلاً من الشيعة والسنة حتى في هذا العصر كانت لها حياتها الدينية والروحية الخاصة ولونها وعبيرها المميز "(15) .

نلاحظ أن الدكتور سيد يعتبر أن التعددية في الإسلام أمر حضاري جاء مع الإسلام نفسه وهو بدلاً من أن يفسر تفسيراً سلبياً الهدف منه الفرقة التي أشار إليها الرسول (ص) قبل وفاته فهو بحسب قول الرسول نفسه ظاهرة إيجابية الغاية منها أن تغني الإسلام بتعدد الأفكار التي تدل على عظمته وعلى قدرته على أن يكون خاتم الأديان السماوية وأن يتحلى بصفة صلاحيته لكل زمان ومكان دون أن يتأثر كما تأثرت بقية الديانات بالأوضاع المكانية والزمانية التي جعلتها فرقاً متفرقة لا تختلف في المسائل الفرعية فحسب بل تختلف في المسائل الأساسية أيضاً . وهذا فضل الإسلام الخاتم والباقي والناسخ لما قبله ويقول الدكتور سيد حسين نصر أيضاً : " في هذا الجو الذي يتصف بقلة الاستقرار وشدة الميوعة تبدو العناصر الإسلامية الباطنية التي هي في نظر الشيعة عناصر شيعية محضة وكأنها تمثل الباطنية كما هي في دنيا السنة وللتمثيل على ذلك ليس هنالك أفضل من علي بن أبي طالب فالتشيع قد يدعى (إسلام علي) لأن علياً في مذهب الشيعة صاحب السلطة الروحية والزمنية في وقت واحد بعد النبي محمد . وفي اعتقاد أهل السنة أيضاً إن جل الطرق الصوفية تعود في انطلاقها إليه فهو بناء على ذلك الرئيس الروحي بعد النبي لا يخالف في ذلك مخالف والحديث المشهور (إنني مدينة العلم وعلي بابها) الذي يشير إشارة مباشرة إلى دور علي في الباطنية الإسلامية مقبول لدى الشيعة والسنة على السواء . لكن خلافة علي الروحية هذه تبدو للمتصوفين في نطاق دنيا السنة ليس على أنها أمر خاص بالشيعة بل على أنها متصلة مباشرةً بالباطنية الإسلامية نفسها . ومع ذلك فإن الإجلال الذي ينفرد به علي في قلوب الشيعة والصوفية يشهد على وثاقة الصلة التي تجمع بينهما . فالتصوف ليس له شريعة خاصة بل هو طريقة روحية تابعة لبعض المذاهب الفقهية نظير المذهب المالكي أو الشافعي أما التشيع فله شريعة وهو ملتزم بطريقة أيضاً فهو باعتبار ظاهرته الروحية المحضة أي بطريقته يطابق من وجوه كثيرة النهج الصوفي كما هو ممارس في عالم السنة ثم إن بعض الطرق الصوفية قد انتشرت في دنيا الشيعة والسنة على السواء لكن التشيع فضلاً عن ذلك يضم حتى في مظهره الفقهي والكلامي بعض العناصر الباطنية التي تقربه من الصوفية ويجوز القول والحالة هذه أن التشيع حتى في ظاهره الخارجي قد جرى في اتجاه مقامات النبي والأئمة الروحية التي هي أيضاً هدف الحياة الروحية في الفلسفة الصوفية "(16) .

وهكذا نجد أن بين الصوفية والتشيع حدوداً مشتركة كثيرة وأهمها المسألة الباطنية . فكل من الصوفية والشيعة تدعي أن علم الباطن علم مخصوص لها . الشيعة تدعي أنه علم موروث من النبي لأهل بيته وهذا العلم هو سر الدين الذي لم يستطع علم الظاهر أن يظهره وإنما جعله الله خفياً واختص به الأئمة . أما الصوفية فإنها تدعي أن علم الباطن علم اختص به الله الراسخون بالعلم وهم الراسخون بالعلم الذين استطاعوا أن يصلوا إليه بالمجاهدة .

ويقول الدكتور سيد نصر : " إن بين الشعائر الصوفية شعاراً شديد الاتصال في دلالته الرمزية بالولاية وبالأصل الشيعي الذي تحدرت منه . وهذا الشعار هو ارتداء الخرقة وانتقالها من المرشد إلى المريد كرمز لانتقال التعليم الروحي والبركة الخاصة المقترنة بمراسم الولاية فكل حالة من حالات الوجود إنما هي بمثابة خرقة أو ضرب من الحجاب يخفي الحالة التي تعلوها . لأن ما هو أعلى يقترن رمزياً بما هو من قبيل الباطن والخرقة الصوفية ترمز إلى انتقال القوة الروحية التي تمكن المريد من أن يتجاوز وعيه اليومي فهو بفضل تسلمه للخرقة أو الحجاب بالاعتبار الرمزي يتمكن من أن يهتك الحجاب الداخلي الذي يقوم فاصلاً بينه وبين العزة الإلهية "(17) .

" إن التقليد الذي يقضي بارتداء الخرقة وانتقالها والمعنى الذي يرمز إليه يتصل اتصالاً وثيقاً بالتشيع والشاهد الذي أوردناه من مقدمة ابن خلدون يثبت ذلك وفي حديث الكساء المشهور أن النبي دعا ابنته فاطمة ومعها علياً والحسن والحسين وألقى عليهم كساءاً جللهم جميعاً فالكساء ههنا يرمز إلى انتقال ولاية النبي العامة إلى ولاية فاطمة الخاصة وعن طريقها إلى الأئمة الذين تحدروا من ذريتها وهناك إشارة مباشرة إلى ما ترمز إليه الخرقة باطنياً في حديث شيعي معروف نثبت مؤداه في ما يلي بداعي ما له من الأهمية :

" جاء عن النبي _ عليه وعلى آله السلام _ أنه قال عندما اصعدت ليلة المعراج إلى السماء ودخلت الجنة رأيت في وسطها قصراً مبنياً بحجارة من الزمرد ففتح جبريل الباب فدخلت وشاهدت في الداخل بيتاً مبنياً بحبات اللؤلؤ فدخلته فإذا في وسطه صندوق مصنوع من نور ومقفل بقفل من نور فقلت : يا جبريل ما شأن هذا الصندوق ؟ وماذا في داخله؟ فقال جبريل : يا حبيب الله إن ما فيه سر الله الذي لا يظهره إلا للذي يحبه فقلت افتحه لي فقال : إنما أنا عبد يتلقى الأمر من الله فاطلب إليه أن يسمح بفتحه . فطلبت الأذن من الله فجاء صوت من العرش الإلهي يقول : يا جبريل افتحه ففتحه فإذا فيه فقر ومرقعة فقلت ما هذا الفقر وهذه المرقعة ؟ فأجاب الصوت من السماء قائلاً : يا محمد هنالك أمران اخترتهما لك ولأمتك من اللحظة التي خلقت فيها وإياها وهذان الأمران لا أسمح بهما إلا للذي أحبه ولم أخلق ما هو أحب عندي منهما . ثم قال النبي الكريم : إن الله تعالى اسمه اختار لي الفقر والمرقعة وهما أعز شيء عنده ثم إن النبي توجه نحو الله وعندما عاد من عروجه أوعز لعلي بأن يلبس المرقعة بإذن الله وإطاعة لأمره فلبسها علي وخاط فيها رقعاً إلى أن قال : لقد خطت فيها من الرقع ما خفيت معه معالم خياطتها الأولى . ثم أن علياً ألبسها ابنه الحسن من بعده ولبسها بعده الحسين وهي لا تزال عنده حتى الآن "(18) (أورد الحديث ابن جمهور وكثير من المحدثين الشيعة وبعض الصوفية) .

ليس لنا تعليق على هذا الحديث لأنه متداول بين الشيعة والمتصوفة فلا نريد أن نثبت صحته أو عدمه لأن هذا من اختصاص علم الحديث حيث إن واضعي الأحاديث ومصنفوهم لم يوردوا هذا الحديث . ولكن يدل هذا الحديث دلالة واضحة لما للمرقعة من أهمية في نظر الصوفية وأن مصدرها كان التمازج الفكري بين الصوفية والشيعة .

" إن مسألة الولاية برمتها والخرقة التي ترمز إليها توضح العنصر المشترك الأهم الجامع بين التصوف والتشيع وهو اشتمالها على نمط خفي من العلم والتعليم فاعتماد مبدأ التأويل في فهم القرآن الكريم وفي استيعاب كتاب الكون ثم الاعتقاد بتعدد مراتب المعاني في الوحي وكلاهما مشترك بين التصوف والتشيع إنما هو ناجم عن الأخذ بهذه المعرفة الباطنية فلولا تضمن التشيع والتصوف معاً صفة من العرفان والعلم الذي يعبر عنهما معتقد الفريقين وأسلوبهما في التعليم تعبيراً طبيعياً "(19) .

وعقيدة الولاية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الإمام في المذهب الشيعي لأن الإمام هو الذي يتولى المهمة والسلطة التي تخوله إياها الولاية ودور الإمام في التشيع دور رئيسي لا نستطيع في هذا الصدد أن نتطرق إلى جميع تشعباته لكن ينبغي لنا نظراً لأهميته أن نشير من الوجهة الروحية إلى مهمته كمرشد روحي وهذه المهمة تشبه شبهاً شديداً مهمة الشيخ الصوفي فالشيعي يسعى جاهداً إلى لقاء الإمام وهذا الإمام إنما هو المرشد الروحي الداخلي بل إن بعض المتصوفة من الشيعة قد تحدثوا لكل إنسان عن (إمام وجود) خاص به فإذا نحن تركنا جانباً مهام الإمام الشرعية والعالمية

فإن ولايته ودوره كمرشد روحي يشبهان مهمة الشيخ الصوفي في ولايته وإرشاده شبهاً تاماً"(20) .

" وكما أن الشيخ في الصوفية على اتصال دائم بقطب زمانه كذلك الإمام في التشيع فإن جميع المهام الروحية تتصل به داخلياً في كل زمان وعلى ذلك فعقيدة الإيمان من حيث هو عماد الكون وفكرة القطب في الصوفية يكاد مدلولها يكون واحداً "(21) .

قال سيد حيدر آملي : " إن القطب والإيمان تعبيران يحملان مدلولاً واحداً ويشيران إلى شخص واحد " ولعل عقيدة الإنسان الكامل عند ابن عربي هي قريبة جداً من عقيدة الإمام عند الشيعة . وكذلك عقيدة المهدي عند المتصوفة المتأخرين هي شبيهة بعقيدة المهدي المنتظر عند الشيعة . وجميع هؤلاء الشيعة والصوفية ترد هذه العقائد إلى حقيقة باطنية واحدة هي الحقيقة المحمدية كما هي في المذهب الشيعي وعند المتصوفة أيضاً " وهناك معتقد آخر مشترك بين التشيع والتصوف مع فارق طفيف هو النور المحمدي في الأول وسلسلة الولاية في الثاني فالشيعة يعتقدون بوجود نور بدائي ما زال ينتقل من نبي إلى آخر حتى انتهى إلى نبي الإسلام فانتقل من ثم إلى الأئمة وهذا النور يصون الأئمة من الانزلاق في الاثم ويعصمهم من الخطأ ويفضي إليهم بعلم الأسرار الإلهية ولكي يحصل المرء على هذا العلم يترتب عليه أن يلتحق بهذا النور عن طريق الإمام الذي غدا بعد النبي الوسيط الذي يقوم بين الإنسان والله من أجل التماس المعرفة الإلهية . وكذلك في التصوف فلكي يتمكن المرء من أن يبلغ الطريق التي وحدها تؤهل للمعرفة الروحية يقتضي له أن يتصل بسلسلة الولاية التي ترتقي إلى النبي وبها تجري البركة من ينبوع الوحي إلى كيان الطالب "(22) .

وكذلك لو قارنا بين المقامات والأحوال التي يتألف منها كل الرياضات الصوفية في الوصول إلى الله وهو الهدف عند الصوفية والشيعة كذلك عند الشيعة المقامات الروحية عند النبي وعند الأئمة .

ولو لاحظنا العلاقة بين الأئمة وكبار الصوفية لوجدنا أن كبار الصوفية كانوا ملازمين لبعض الأئمة فكان الحسن البصري وأُوَيس القرني من تلاميذ الإمام علي وكان إبراهيم الأدهم وبشر الحافي وأبو زيد البسطامي ملازمين لحلقة الإمام جعفر بن محمد الصادق وكان معروف الكرخي ملازماً للإمام الرضا .

يقول الدكتور سيد نصر : " ومع ذلك فإن بعض الصوفيين من أمثال الحلاج كانوا حتماً شيعيين إو على الأقل ذوي ميول شيعية فقد كان هناك بعض الصلات بين التصوف والتشيع وعلى الأخص بطابعه الإسماعيلي كما يبدو مما ذكره إخوان الصفا عن التصوف في رسائلهم وهم إن لم يكونوا حتماً من أصل إسماعيلي فهم بلا ريب قد نشأوا في وسط شيعي واقترن ذكرهم في ما بعد بالحركة الإسماعيلية كذلك الإمامية الاثنا عشرية من الشيعة فإن هناك روابط تشدهم إلى التصوف"(23) .

" وبعد الغزو المغولي عاد التشيع والتصوف فتقاربا من نواحٍ عديدة فبعض الإسماعيلية الذين خص المغول من شوكتهم لجؤوا إلى التخفي لكنهم عادوا بعد حين في صلب بعض الطرق الصوفية .

ولعل اتفاق الصوفية وإخوان الصفا في استخدام الرمز والاتفاق أحياناً مع بعضهم البعض بنفس الأمور لدليل آخر على أن الصوفية والتشيع ينبعان من منبع واحد وهذا هو البرسي يقول مستخدماً الحروفية في الرمز في مجال الخلق الآدمي : " كان خطاب الحق له بما فيه من معاني الحروف

ومجموع هذه الحروف في سر العقل كان ألفاً واحداً لأنه بالقوة الحقيقية مجموع الحروف " فحرف الألف يمثل الفيض الأول والخلق الإنساني الأول لشخص آدم . ولكن الدال تدل على خلق آدم والجيم يوم تسويته وخط الباء يوم نفخ الروح فيه وخط الألف يوم السجود الذي هو عبارة عن الاختراع الأول والعرش العظيم والعقل النوراني وأسماؤه المخزونة المكنونة مندرجة تحت سجل هذه الحروف (24) (البرسي : مشارق الأنوار) .

ويقول البرسي أيضاً في مجال الخلق المحمدي : " وأما الألف المبسوطة وهو الباء فهي أول وحي نزل على رسول الله ... وسرها من انبساط الألف فيها والأسرار الحقيقية مرتبطة بنقطة الباء وإليها الإشارة بقول أمير المؤمنين (ع) : أنها النقطة التي تحت الباء وسر الباء المبسوطة يشير إلى الألف القائم المنبسط في ذاتها المحتجب فيها ولذلك قال محي الدين الطائي الباء حجاب الربوبية ولو ارتفعت الباء لشهد الناس ربهم تعالى"(25) .

ويصف البرسي علياً بأنه " سيد الوصيين وإمام المتقين وديان الدين وصاحب اليمين وعلم المهتدين وخليفة رب العالمين وسر الله وحجته وآية الله وكلمته في الأولين والآخرين "(26) وأن " العترة الزكية الهادية المهدية مقامك وعلاماتك وتجلياتك لا فرق بينها وبينك إلا أنهم عبادك وخلقك"(27) ويذكر الحديث النبوي : " كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الرحمن قبل أن يخلق عرشه بأربعة عشر ألف سنة . ويشرح هذا بقوله : " محمد وعلي حجاب الحضرة الإلهية ونوابها وخزان أسرار الربوبية وبابها " ونصيب الحديث : " أنا وعلي أبوا هذه الأمة "(28) ويفصح البرسي عن تشيعه فيقول بأن علياً :" هوهو بل إنه كلمة الله وآيته وسره " .

ثم يقول : " إن الله لم يزل فرداً منفرداً في وحدانيته ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة وأجرى عليهم طاعته وجعل فيهم منه ما شاء وفوض أمر الأشياء إليهم منا منه عليهم فهم يحللون ويحرمون ما شاءوا ولا يفعلون إلا ما شاء الله"(29) .

فهم عترة قد فوض الله أمـره

أئمة حق أوجب الله حبهم

إليهم فلا يرتـاب في غيهم فمن

وطاعتهم فرض بها الخلق يمتحن

والبرسي هو القائل (30) :

أما والذي لدمـي حـللا

لئن ذقت فيه كؤوس الحما

فموتـي حيـاتي وفي حـبه

مضت سنة الله في خلقـه

وخص أهيل الولا بالبلا

م لما قال قلبي لساقيه لا

يلذ افتضاحي بين الملا

بأن المحب هو المبتـلى

وهذه الأبيات تذكرنا بأبيات الحلاج : " اقتلوني يا ثقاتي : إن في موتي حياتي " .

وفي أشعاره تضمين مستمر لأشعار الحلاج والفارض وغيره من شعراء المتصوفة وعندما يستغرق في العشق ويناله سكره وخمره يبوح بسره كما باح غيره من الصوفيين السابقين فيقول :

من قبل خلق الخلق أنت رضيتني

ونقلت من صلبٍ إلى صلبٍ على

قد يعذلـوني في هـواك تعنـفاً

عبداً وما أنا عبد سوء آبق

صدق الولا وأنا المحب العاشق

أنا عاشق أنا عاشق أنا عاشق

ولم يكن البرسي وحده من المتصوفة الذين أظهروا تشيعهم فهذا السيد إسماعيل الشيرازي يقول (32) :

آنست نفسي من الكعبة نور

يوم غشى الملأ الأعلى سرور

مثل ما آنس موسى نار طور

قـرع السـمع نداء كندا

شـاطـئ الـوادي طـوى من حـرم

هذه فاطمة بنت أسـد

فاسجدوا ذلاله في من سجد

أقبلت تحمل لاهوت الأبد

فله الأفلاك خرت سجداً

إذ تجـــلـــــــــى نـــــــــوره فـــــي آدم

كشف الستر عن الحق المبين

وبدا مصباح مشكاة اليقين

وتجلى وجه رب العالمين

وبدت مشرقة شمس الهدى

فانجلــى نــور الضــلال المظلـــم

ولكن يجب أن نفرق فعلاً بين التشيع وبين التصوف فيمكننا القول أن كل شيعي صوفي ولكن ليس كل صوفي شيعي لأن التصوف دخل كل المذاهب ودخلت معظم المذاهب في التصوف واستفادت منه كطريقة في الرياضة الروحية تحتاجها الأديان والمذاهب لإضفاء شرعية إلهية على معتقداتها . ويمكن أن نلفت النظر أن كثيرين من المتصوفين لم يظهروا تشيعهم وكثيرون أنكروه وهذا الأمر تقية ولكن ظهر من خلال كتاباتهم وأقوالهم على الرغم من إنكارهم العلني للتشيع فابن الفارض وابن عربي والسهروردي والحلاج كانوا جميعاً ينكرون انتماءهم للشيعة ولكن جميعهم قالوا شعاراً وأقوالاً تنسجم مع التشيع وهذا ما يقتضيه الأمر لصالحهم ولخوفهم من تسلط الأشقياء عليهم وإفساد ما هم عليه من علم وثقافة ورياضة وقرب من الله .

ونحن إذ نوهنا وذكرنا أقوالاً وأمثلة كثيرة وقد كان البعض منهم مغالٍ في تشيعه وليس ذكرنا هذا إلا توخياً للدقة وإصابة عين الحقيقة التي ننشدها جميعاً لا نتعصب لمذهب ولا نهاجم باسمه مذاهب أخرى فالأديان السماوية مصدرها واحد هو الله تعالى وحتى الأديان غير السماوية إنما تذكر طريقها في الوصول إلى الله وهي لا تنكره وإن كانت قد رسمت لنفسها طريقاً آخر غير الطريق السماوي إلا أن السلوك الديني والأخلاق الدينية عندها تنسجم مع الأخلاق الإنسانية في النشأة والرقي وعلينا أن نعتبرها رافداً حياً في تيار الحضارة الإنسانية التي يسير في طريقه بحيث يقدم للبشرية أفضل الآراء والمبادئ التي يتطلبها الإنسان في حياته المادية وفي حياته الروحية .

ونحن ندعو الله التوفيق فيما نبغي وفيما نسير ...

فهارس ومراجع ومصادر الفصل السادس

التصوف والتشيع

1 _ حديث شريف .

2 _ الملل والنحل : الشهرستاني.

3 _ الفكر الشيعي والنـزعات الصوفية : الدكتور كامل مصطفى الشيبي.

4 _ نفس المصدر السابق.

5 _ نفس المصدر السابق.

6 _ نفس المصدر السابق.

7 _ رسائل إخوان الصفاء ج ـ4.

8 _ جامع الحكمتين : ناصر خسرو.

9 _ نفس المصدر السابق.

10 _ رسائل إخوان الصفاء جـ1.

11 _ الصوفية بين الأمس واليوم : الدكتور سيد حسين نصر.

12 _ نفس المصدر السابق.

13 _ مقدمة ابن خلدون : ابن خلدون.

14 _ الصوفية بين الأمس واليوم : الدكتور سيد حسين نصر.

15 _ نفس المصدر السابق.

16 _ نفس المصدر السابق.

17 _ نفس المصدر السابق.

18 _ حديث شريف أورده ابن جمهور وغيره.

19 _ الصوفية بين الأمس واليوم : الدكتور سيد حسين نصر.

20 _ نفس المصدر السابق.

21 _ نفس المصدر السابق.

22 _ نفس المصدر السابق.

23 _ نفس المصدر السابق.

24 _ مشارق الأنوار : البرسي.

25 _ الفتوحات المكية : محي الدين بن عريي.

26 _ مشارق الأنوار : البرسي.

27 _ نفس المصدر السابق.

28 _ حديث شريف .

29 _ مشارق الأنوار : البرسي.

30 _ نفس المصدر السابق.

31 _ نفس المصدر السابق.

32 _ الفكر الشيعي والنزعات الصوفية : كامل مصطفى الشيبي.

الفصل السابع:

التصوف والطرق الصوفية

إن من أهم السلوك الصوفي كان سلوك الرياضة الصوفية والرياضة الصوفية تعتمد على المقامات والأحوال بحيث يترقى الصوفي في سلم المعارف ليصل إلى المعرفة الكلية ويتم فيها حالة الكشف للحقيقة ومن ثم الاتحاد بعد الفناء وقد كانت الرياضات تتم بفضل مجموعات بدأت بالفتوة التي كان الهدف منها إظهار القوى والقدرات عند الشباب فكان الفتى المميز بين رفاقه يسمى (شيخ الشباب) وكانت ألعاب الفروسية والألعاب الرياضية من الألعاب التي كان الشباب يمارسونها في حلقاتهم وقد استغل بعض شيوخ المتصوفة هذه الحلقات وحولوها إلى رياضات نفسية أيضاً هدفها تربية هذا الجيل وتدريبه على الرياضة والتقوى والسلوك الحسن .

ولكن كثرة الشيوخ وعقد المباريات بينهم وبين أقرانهم من الشيوخ جعلت هذه المجموعات تتطور وتصبح طرقاً صوفية فأصبح لكل شيخ طريقته الخاصة التي تنسجم مع تفكيره وأسلوب حياته .

وقد كان الغزالي قد اختار الصوفية كطريق لا يخرج عن المجاهدة وتهذيب النفس ومحو الصفات الذميمة والإقبال على الله تعالى فالله هو الذي ينير قلب العبد بأنوار العلم فالطريق الصوفي يحض على أن على السالك أن يطهر نفسه ويصفي قلبه ويكون مستعداً منتظراً . وكان يعني وضع قواعد عمليّة للسلوك كالعلاقة القائمة بين المريد والشيخ والعزلة والخلوة والجوع والسهر والصمت والذكر وبذلك يتحول التصوف إلى فلسفة حياة.

ثم أصبحت لفظة طريقه تعني مجموعة أفراد من الصوفية لهم شيخ ينتسبون إليه وينفذون تعليماته وأوامره ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الجماعي الروحي فهم يحيون حياة جماعية في الزوايا والخانقاوات ويجتمعون في المناسبات أو يجتمعون بشكل دوري ومنظم ويعقدون مجالس الذكر والعلم بشكل منظم .

وقد اختلفت الطرق بالأسماء وبالزي الذي يلبسونه والأوراد التي يقرؤونها وما يرددونه بشكل جماعي وبعض المراسيم التي يقوم بها أتباع الشيخ وتعتمد هذه الطرق على إنكار الذات والتعاون بصدق في القول والعمل والصبر على النوائب ومحبة الآخرين والخشوع التام لله والتوكل عليه .

وهكذا نشأت الطرق الصوفية بفضل عوامل عديدة تضافرت لكي تتوضح معالم كل طريقة وتتوطن كل طريقة في مكان ولكل منها مجالسها للذكر حيث تعتبر هذه المجالس احتفالات يعظم شأنها بالمناسبات الهامة كالموالد والأعراس والاحتفالات ويكون الشيخ هو صاحب الكرامات ويقوم أتباع الشيخ بالرقص والطرق على الآلات الموسيقية من طبول ومزامير وغير ذلك ويقوم البعض بإنشاد الأناشيد وقراءة الأشعار الصوفية وخاصة المدائح النبوية وترديد بعض العبارات مثل الله حي الله حق الله واحد . وكثرت الطرق الصوفية ولكن لا بد أن نستعرض أهم هذه الطرق :

1- الطريقة القادرية : نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (1) الذي يعتبر مؤسس الطريقة القادرية . ولد الشيخ عبد القادر في جيلان عام 470هـ ومنها أخذ لقبه ورحل إلى بغداد 478هـ عرفه الشعراني في الطبقات بقوله :" ومنهم أبو صالح سيدي عبد القادر الجيلي رضي الله عنه

وهو ابن موسى بن عبدالله بن يحيى الزاهد بن محمد بن داوود بن موسى بن عبدالله بن موسى الجون بن عبدالله المحصن بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهم أجمعين ولد رضي الله تعالى عنه سنة سبعين وأربعمائة وتوفي سنة إحدى وستين وخمسمائة ودفن في بغداد رضي الله عنه وقد أفرده الناس بالتأليف ونحن نذكر إنشاء الله تعالى ملخص ما قالوه مما نفع به وتأديب للسامع فنقول وبالله التوفيق : كان رضي الله عنه يقول عثر الحسين الحلاج فلم يكن في زمنه من يأخذ بيده وأنا لكل من عثر مركوبه من أصحابي ومريدي ومحبي إلى يوم القيامة آخذ بيده يا هذا فرسي مسرج ورمحي منصوبٌ وسيفي شاهرٌ وقوسي موترٌ احفظك وأنت غافل "(2) .

اشتغل الشيخ عبد القادر بالوعظ في بغداد عام 521هـ وكانت له شهرة عظيمة في بغداد وكان يرتدي زي العلماء وكان له تلاميذ كثيرون ومريدون منتشرون في بلدان كثيرة مثل اليمن وسوريا ومصر ثم انتشرت طريقته في الهند وتركيا وفي إفريقيا وذكر ترمنجهام أن عبد القادر الجيلاني ظل بطريقه فذة ملهماً للملايين حتى يومنا هذا . وكانت طريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني من الطرق الصوفية الكبرى . كان الجيلاني كالغزالي فقيهاً عالماً بالأصول والفروع (كما ذكر الشعراني) يربط التصوف بالكتاب والسنة ولهذا امتدحه ابن تيمية ويغلب على أقواله الطابع الخلقي قال الشيخ عبد القادر :" ما دمت تراعي الخلق لا تهتدي لعيب نفسك وما دمت تراعي نفسك فأنت محجوب عن ربك "(3) وقال أيضاً :" علامة حب الآخرة الزهد في الدنيا وعلامة حبه تعالى الزهد فيما سواه "(4) .

وقد ذكر عنه عدي بن مسافر عن خصائص طريقته فقال :" طريقته الذبول تحت مجاري الأقدار بموافقة القلب والروح واتحاد الباطن والظاهر وانسلاخه من صفات النفس "(5) وقال عنه الشيخ علي بن الهيني :" وكانت طريقته تجريد التوحيد مع الحضور في موقف العبودية "(6) .

وقال الهروي :" وبت عنده ليلة فرأيته يصلي أول الليل يسيراً ثم يذكر الله تعالى إلى أن يمضي الثلث الأول يقول : المحيط الرب الشهيد الحسيب الفعال الخلاق الخالق الباري المصور فتتضاءل جثته مرة وتعظم أخرى ويرتفع في الهواء إلى أن يغيب عن بصري مرة ثم يصلي قائماً على قدميه يتلو القرآن إلى أن يذهب الثلث الثاني"(7) .

2ً - الطريقة الرفاعية : مؤسس هذه الطريق هو الشيخ أحمد الرفاعي(8) الذي ينتسب إلى بني رفاعة وهم قبيلة من العرب وسكن أم عبيدة بأرض البطائح يقول الشعراني في نسبته " الشيخ أحمد بن أبي الحسين الرفاعي رضي الله عنه : منسوب إلى بني رفاعة قبيلة من العرب وسكن أم عبيدة بأرض البطائح إلى أن مات بها رحمه اله تعالى وكانت انتهت إليه الرياسة في علوم الطريق وشرح أحوال القوم وكشف مشكلات منازلاتهم وبه عرف الأمر بتربية المريد بالبطائح "(9) .

توفي الرفاعي عام 578هـ . التف حول الرفاعي عدد من المريدين والتلاميذ عرفوا بالرفاعية أو البطائحية وانتشرت طريقته في مصر وغيرها من البلدان الإسلامية وكان تلميذه أبو الفتح الواسطي هو الذي أدخل الطريقة الرفاعية إلى مصر حيث دخل مصر وأقام بالإسكندرية قال ابن خلكان عن الرفاعي :" كان رجلاً صالحاً فقيهاً شافعي المذهب "(10) قال الرفاعي:" المشاهدة حضور بمعنى قرب مقرون بعلم اليقين وحقائق حق اليقين "(11) وقال أيضاً :"لسان المحبة يدعو إلى الذوبان والهيمان ولسان المعرفة إلى الفناء والمحو "(12) وقال في الزهد :" الزهد أساس

الأحوال المرضية والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل والمنقطعين إلى الله والراضين عن الله والمتوكلين على الله فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده ".

وقال الرفاعي في الحب الإلهي (13) :

إذا جنَّ ليلي هام قلبي بذكركم

وفوقي سحاب يمطر الهم والأسى

سلوا أم عمرو كيف بات أسيرها

فلا هو مقتول ففي القتل راحة

أنوح كما ناح الحمام المطوق

وتحتي بحار بالأسى تتدفق

تفك الأساري دونه وهو موثق

ولا هو ممنون عليه فيطلق

3ً - الطريقة السهروردية : نسبة إلى الشيخ أبي النجيب السهروردي(14) وابن أخيه شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي البغدادي 539 ه _ 632 هـ وهذا هو صاحب كتاب (عوارف العوارف) .

والشيخ أبو النحيب عبد القادر السهروردي يقول عنه الشعراني :"ويلقب بضياء الدين وبنجيب الدين ونسبه ينتهي إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه وكان رضي الله عنه يتطليس ويلبس لباس العلماء ويركب البغلة وترفع الغاشية بين يديه قال أبو النجيب :" الأحوال معاملات القلوب وهي ما يحل بها من صفاء الأكدار وفوائد الحضور ومعاني المشاهدة "(15) .

وقد تأثر بالسهروردي البغدادي الشيخ سعدي الشيرازي الفارسي وقد عنى الشيخ السهروردي في كتابه بالكلام عن الرياضيات العملية كالخلده وحياة الربط والسماع كما اعتنى بالمقامات والأحوال .

والسهروردي هذا غير السهروردي المقتول وكني بالمقتول ليفرق الناس بينهما فالسهروردي المقتول هو صاحب كتاب حكمة الإشراق وقتل بإيعاز من السلطان صلاح الدين الأيوبي لابنه الملك غازي فأفتى علماء حلب بقتله فقتل خنقاً أو بالسم .

4ً - الطريقة الشاذلية : وهي منسوبة إلى أبي الحسن الشاذلي (16) وهو صوفي أصله من شاذلة بتونس وجاء إلى مصر مع بعض تلاميذه ومريديه وسكن مدينة الإسكندرية 642 هـ وكان أبرز تلاميذه الوافدين معه إلى مصر الشيخ أبو العباس المرسي وهو الذي خلف الشيخ الشاذلي في قيادة الطريقة وعندما توفي خلفه في قيادتها ابن عطاء الله السكندري . وكانت هذه المدرسة الصوفية تشبه مدرسة الغزالي قال الشاذلي :" إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي"(17) وتتلخص الطريقة الشاذلية في خمسة أصول هي : تقوى الله سراً وعلانية واتباع السنة قولاً وفعلاً والإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار والرضى عن الله في القليل والكثير والرجوع إلى الله تعالى في السراء والضراء .

يقول الشاذلي :" إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك : إن الله قد ضمن لي العصمة في جانب الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف "(18) .

5ً - الطريقة البدوية : نسبة للسيد أحمد البدوي (19) 596 هـ _ 675 هـ فقد جاء من المغرب إلى مكة ثم أقام في مصر في طندتا (طنطا) وطريقة البدوي ملتزمة بالكتاب والسنة قال البدوي "أحسنكم أخلاقاً أكثركم إيماناً بالله " ثم يقول :" اذكر الله بقلبٍ حاضر وإياك والغفلة عن الله فإنها تورث القسوة في القلب "(20) .

وصفه فولرز في دائرة المعارف الإسلامية بقوله :" أكبر أولياء مصر ومحل تقديس أهلها منذ قرون "(21) وكان البدوي يقول لتلاميذه :" من لم يكن عنده شفقة على خلق الله لم تكن له شفاعة عند الله . ومن لم يكن له صبر لم يكن له في الأمور سلامة ومن لم تكن عنده تقوى لم تكن له منـزلة عند الله ومن حرم هذه الخصال فليس له منـزلة في الجنة "(22) .

وقد انتشرت هذه الطريقة في مصر وكثر أتباعها وبقيت زمناً لا بأس به حتى اليوم. وهي من الطرق التي تحضّ على الأخلاق .

6ً - الطريقة البرهامية : نسبة إلى الشيخ ابراهيم الدسوقي القرشي المتوفي 676 هـ وقد ذكره الشعراني في الطبقات بقوله :" هو من أجلاء مشايخ الفقراء أصحاب الخرق وكان من صدور المقربين وكان صاحب كرامات ظاهره ومقامات فاخرة ومآثر ظاهره وبصائر باهرة وأحوال خارقة وأنفاس صادقة وهمم عالية ورتب سنية ومناظر بهية وإشارات نورانية ونفحات روحانية وأسرار ملكوتية ومحاضرات قدسية له المعراج الأعلى في المعارف والمنهاج الأسنى في الحقائق والطور الأرفع في المعاني والقدم الأرسخ في أحوال النهايات واليد البيضاء في علوم الموارد والباع الطويل في التصريف النافذ والكشف الخارق عن حقائق الآيات والفتح المضاعف في معنى المشاهدات "(24) .

وكان يقول :" أنا موسى عليه السلام في مناجاته أنا علي رضي الله عنه في حملاته أنا كل ولي في الأرض خلعته بيدي ألبس منهم من شئت أنا في السماء شاهدت ربي وعلى الكرسي خاطبته أنا بيدي أبواب النار غلقتها وبيدي جنة الفردوس فتحتها من زادني أسكنته جنة الفردوس "(25) .

وينسبه الشعراني فيقول :" وهو ابراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد بن أبي النجاء بن زين العابدين بن عبد الخالق بن محمد بن أبي الطيب بن عبدالله الكاتم بن عبد الخالق بن أبي القاسم بن جعفر الزكي بن علي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر علي الزاهد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي رضي الله عنهم أجمعين تفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه "(26) .

ولابراهيم الدسوقي شعر صوفي اشتهرت تائيته كتائية ابن الفارض وتائية ابن عربي يقول فيها : (27)

سقاني محبوبي بكـأس المحبـة

ولاح لنا نور الجلالة لو أضـا

وكنت أنا الساقي لمن كان حاضراً

ونادمني سراً بسرٍّ وحكمة

وعاهدني عهداً حفظت لعهده

وحكمي في سائر الأرض كلها

وفي أرض صين الصين والشرق كلها

أنا الحرف لا أقرا لكل مناظرٍ

فتهت عن العشاق سكراً بخلوتي

لصم الجبال الراسيات لدكت

أطوف عليهم كرة بعد كرة

وإن رسول الله شيخي وقدوتي

وعشت وثيقاً صادقاً بمحبتي

وفي الجن والأشباح والمردية

لأقصى بلاد الله ضحت ولايتي

وكل الورى من أمر ربي رعيتي

ثم يقول (28) :

تجلى لي المحبوب في كل وجهة

وخاطبني مني بكشف سرائري

فأنت مناتي بل أنا أنت دائماً

فقال كذاك الأمر لكنه إذا

فأوصلت ذاتي باتحادي بذاته

فصرت فناء في بقاء مؤبدٍ

فشاهدته في كل معنى وصورة

فقال أتدري من أنا قلت منيتي

إذا كنت أنت اليوم عين حقيقتي

تعينت الأشياء كنت كنسختي

بغير حلول بل بتحقيق نسبتي

لذات بديمومة سرمدية

7ً - الطريقة الكبراوية : منسوبة إلى نجم الدين كبرى (29) المتوفي 618 هـ ولهذه الطريقة ينتسب فريد الدين العطار ومنها تفرعت فروع كثيرة منها الطريقة اليسوية نسبة إلى أحمد اليسوي

المتوفي 562 هـ وانتشرت هذه الطريقة في تركيا وكان لها الفضل الأكبر في نشر الإسلام بين القبائل التركية. وظهرت الطريقة الششتية نسبة إلى مؤسسها الشيخ معين الدين حسن ششتي الذي ولد في سجستان 347 هـ وتوفي 633 هـ .

8ً - وظهرت الطريقة النقشبندية : نسبة إلى الشيخ بهاء نقشبند (30) البخاري 717 هـ - 791 هـ وانتشرت في إيران والعراق وسوريا وبقيت حتى الآن من الطرق الهامة .

9ً - الطريقة الخلوتية : وهي طريقة جاءت إلى مصر من إيران وكان الشيخ مصطفى كمال الدين البكري (31) المتوفي 1162 هو الذي نشرها في مصر . وتعتبر هذه الطريقة في الأصل من الطرق السهروردية .

10ً - الطريقة البكتاشية : انتشرت في تركيا وكان مؤسسها حاج بكتاش (32) المتوفي 738 هـ وهي متفرعة عن الطريقة اليسوية .

11ً - الطريقة المولوية : وهذه منسوبة لجلال الدين الرومي (33) وقد استخدم أصحاب هذه الطرقة الموسيقى والغناء في مجالس الذكر ووصل ذكرها إلى أوروبا حيث نعت مريدوها بالدراويش الراقصين .

كانت هذه الطرق أهم الطرق المعروفة والمنتشرة في سوريا ومصر والمغرب وبعض الدول الإسلامية وهناك طرق أخرى لم تنتشر كثيراً وإنما كان انتشارها محدوداً وقد ذكرها الهجويري في كتابه (كشف المحجوب) وأهمها :

1) القصارية : نسبة إلى أبي صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار وكان يقول: " ينبغي أن يكون علم الحق بك أطيب من علم الخلق أي أن تكون معاملتك مع الحق في الخلا أحسن من معاملتك مع الخلق في الملا لأن الحجاب الأعظم عن الحق هو انشغال قلبك بالخلق "(34) .

2) الطيفورية : نسبة إلى أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (35) وطريقه الغلبة والسكر وغلبة الحق عز وجل وسكر المحبة ليسا من جنس كسب الآدمي .

شربت الراح كأساً بعد كأسٍ

فما نفذ الشراب وما رويت

3) الجنيدية : نسبة إلى أبى القاسم الجنيد بن محمد (36) وكان سيد الطائفة ولقب (طاووس العلماء) وطريقته مبنية على الصحو . قال الجنيد مخاطباً الحلاج :" يا ابن منصور أخطأت في الصحو والسكر لأن الصحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد مع الحق والسكر عبارة عن فرط الشوق وغاية المحبة وكلاهما لا يدخل تحت صفة العبد واكتساب الخلق وأنا أرى يا ابن منصور في كلامك فضولاً كثيراً وعبارات لا طائل تحتها "

4) النورية : وهي منسوبة إلى أبي الحسين النوري (37) وهو يتفق في طريقته مع الجنيد حيث يفضل التصوف على الفقر ويقول :" الصحبة للدراويش فريضة والعزلة غير حميدة وإيثار الصاحب على الصاحب أيضاً فريضة "(38)

وكان قد نسب إليه أنه قال :" إياكم والعزلة فإن العزلة مقارنة الشيطان وعليكم بالصحبة فإن الصحبة رضاء الرحمن "(39) .

وكان غلام الخليل قد وشى للخليفة الموفق على الطائفة فأخذوا إليه بتهمة الزندقة حيث شهد عليهم أنه قال : أنا أعشق الله وهو يعشقني فقال النوري : سمعت الله تعالى ذكره يقول (يحبهم ويحبونه) وليس العشق بأكثر من المحبة غير أن العاشق ممنوع والمحب يتمتع بحبه فبكى الموفق من كلامه (40) ((كتاب اللمع : السراج)) :

5) السهلية : وتنسب إلى سهل بن عبدالله التستري وأساس مذهبه يقوم على الرياضة والمجاهدة وأهم ما تحدث عنه الشيخ التستري الكلام في حقيقة النفس وأقوال المشايخ في النفس ومجاهدة النفس وفي حقيقة الهوى .

6) الحكيمية : نسبة إلى أبي عبدالله بن علي الحكيم الترمذي (50) ويقوم مذهبه على الولاية وتعتمد على إثبات الولاية . والرد على المعتزلة والحشوية ممن ينكرون تخصيص الأولياء ثم في رموز المشايخ عن الولاية وإثبات الكرامات وما هو الفرق بين المعجزات والكرامات . ثم إظهار جنس المعجزة على يد من يدعي الألوهية وتفضيل الأنبياء على الأولياء وتفضيلهم على الملائكة أي الأنبياء والأولياء .

7) الخرازية : وتنسب إلى أبي سعيد الخراز (51) ومذهبه يقوم على الفناء والبقاء فما هو الفناء وما هو البقاء . ثم في أقوال المشايخ ورموزهم فيما يتعلق بالفناء والبقاء.

8) الخفيفية : نسبة إلى عبدالله محمد بن خفيف (52) ويقوم مذهبه على الغيبة والحضور .

9) السيارية : نسبة إلى أبي العباس السياري (53) ومذهبه يقوم على أساس الجمع والتفرقة .

10) الحلولية : وهم طائفتان :

= الأولى : تنسب إلى أبي حلمان الدمشقي (54) .

= والثانية : تنسب إلى فارس (55) وهو يدعي أن هذا المذهب هو مذهب الحسين بن منصور وأنه ليس لأحد هذا المذهب إلا أصحاب الحسين . يقول الجهويري :" وقد رأيت أبا جعفر الصيدلاني ومعه أربعة آلاف رجل من الحلاجين متفرقين في العراق وكانوا جميعاً يلعنون فارساً لهذه المقالة فليس في كتبه (أي الحلاج) التي صنفتها أي شيء سوى التحقيق ".

ويتحدث الهجويري عن حلمان الدمشقي فيقول :" ويروون عنه ما يخالف ما هو مسطور عنه في كتب المشايخ وأهل هذه الطريقة يعدون ذلك الشيخ من أرباب القلوب أما هؤلاء الملاحدة فينسبونه إلى الحلول والامتزاج وتناسخ الأرواح وقد رأيت طعناً فيه في كتاب متقدم . ولعلماء الأصول أيضاً صورة عنه والله عز وجل أعلم به"(56) .

وإن جميع الطرق تؤكد على اتباع الشيخ والانصياع لتعاليمه لأنه هو وحده الذي يوصل المريد إلى المعرفة ويرسم له الطريق المؤدي إليها . يقول الهجويري :" وذات يومٍ كنت جالساً في حضرة الشيخ (أبي القاسم الجرجاني) أعدد أحوالي والرؤى التي حصلت لي لأصفّي عليه وقني لأنه ناقد الوقت وكان هو رضي الله عنه يصغي إلي باحترام وكانت نخوة الصبي وجذوة الشباب تجعلني حريصاً على قول ذلك وقد خطر لي أن : عسى الشيخ لا يكون قد مر بهذا في البداية فهو يبدي نحوي كل هذا الخضوع ويتودد إلي ورأى هو في الحال هذا في باطني فقال : يا حبيب لبيك . إن خضوعي ليس لك أو لحالك لأن محول الأحوال يجيء في محل المحال فخضوعي هذا لمحول الأحوال . وهذا الذي حدث لك يكون عاماً لكل الطالبين وليس خاصاً بك فلما سمعت هذا أسقط في

يدي فرأى ذلك في وقال : يا بني ليس للآدمي نسبة إلى هذه الطريقة أكثر من أنه حين يوصل بها يأخذه الزهو بإدراكها وحين يعزل عنها ينال زهوه العبارة فنفيه وإثباته وفقده ووجوده كلاهما زهو والآدمي لا يخلص أبداً من أسار الزهو ويجب عليه إن يستمسك بأعتاب العبودية ويدفع عن نفسه كل نسبة غير الآدمية والطاعة "(41) .

فطاعة العبد تقوم على الرضا وقد ورد عن النبي (ص) أنه كان يقول في دعواته : "أسألك الرضا بعد القضاء"(42) وروي عن ابن عطاء قوله :" الرضا نظر القلب إلى قديم اختيار الله للصبر"(43) أما الحارث المحاسبي فيقول :" الرضا سكون القلب تحت مجاري الأحكام "(44) والمحاسبي هو صاحب مذهب الرضا . وروي عن المحاسبي أنه ظل يقول حتى الصباح :" إن تعذبني فأنا لك محب وإن ترحمني فأنا لك محب "(45) ويقول أبو عثمان الحيري :" منذ أربعين سنة ما أقامني الله عز وجل في حال فكرهته وما نقلني إلى غيره فسخطته "(46) .

أما الفرق بين الحال والمقام فيقول الهجويري :" ثم إن الحال معنى يرد من الحق إلى القلب دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه بالكسب حتى يرد أو جذبه بالتكلف حين يذهب " " فالمقام عبارة عن طريق الطالب وموضعه في محل الاجتهاد وتكون درجته بمقدار اكتسابه في حضرة الحق تعالى "(47) .

ويقول بعض الجماعة :" الأحوال كاسمها يعني أنها كما تحل بالقلب تزول في الوقت "(48) .

ولا يعني ذكر هذه الطرق أنها وحدها الطرق المعروفة فهناك طرق كثيرة غير منتشرة وليست معروفة على الصعيد العام لأن أي مجموعة صغيرة أو كبيرة اتخذت لها شيخاً هادياً مهدياً لها ووكلته أمر رياضتها فإنها تصبح فرقة والفرقة لا تعني تنظيماً إنها تشبه التنظيم ولكنها ليست تنظيماً لأن التنظيم له أهداف ومبادىء وأسس وغاية وللتنظيم شمولية ضمن الحدود المألوفة له ولكن يجب أن لا نستغرب أن يكون لبعض الطرق تنظيم إذا كانت مرتبطة به فالسهروردية والحلاجية وغيرها كانت مرتبطة بتنظيمات شيعية أو إسماعيلية أو قرمطية وعندما اكتشف السياسيون ارتباطهم عزلوهم عن تنظيمهم وأوقعوا بهم وعاد أتباعهم إلى تقيتهم .

وكان بعض دارسي الصوفية قد قسموا المتصوفة إلى قسمين مذهبيين كل قسم اتخذ لنفسه مذهباً مغايراً هذا الرأي صحيح إلى حدٍّ ما إذا اعتبرنا أن الصوفية طريقة دينية لا علاقة لها بالفلسفة لأن الطرق الدينية وما سمي بالطرق الصوفية لا يمكن اعتبارها طرقاً أو مدارس فلسفية وحتى أنها في سلوكها الديني لا يمكن اعتبارها سلوكاً دينياً لأنها لم تتقيد بحرفية الدين ومنها ما خرج عن القواعد الدينية المنطقية ومنها من استخدم السحر وألعاب الخفة ومنها من استخدم حشائش التخدير وغيرها وهذه مسائل لا يمكن نسبتها إلى الدين بشيء .

يقول الدكتور (أبو الوفاء الغنيمي التفتانازي) في كتابه (مدخل إلى التصوف الإسلامي) حيث اعتمد إلى قسمة المتصوفة إلى قسمين مذهبيين وهو يعتبر الغزالي يمثل طرفاً مذهبياً ويعتبر الحلاج والسهروردي وغيره يمثلون الطرف الآخر فيقول الدكتور أبو الوفاء :" وقد آثر الغزالي التصوف السني الذي يقوم على أساس عقيدة أهل السنة والجماعة وابعد عن ميدانه كل أثر للنـزعات المتصوفة على اختلافها والتي تأثر بها فلاسفة الإسلام والإسماعيلية من الشيعة وإخوان الصفاء وغيرهم . وأبعد عن ميدانه كذلك إلهيات أرسطو وما علق بها من نظرية الفيض والاتصال بحيث يمكن القول فعلاً بأن تصوفه إسلامي الاتجاه "(57) .

" والغزالي يعلن إعجابه ببعض صوفية القرنين الثالث والرابع من ذوي الاتجاه السني فهو يأخذ عن الحارث المحاسبي ويعجب به إعجاباً كبيراً على نحو ما يذكر ابن عباد الرندي في شرح الحكم قائلاً :" ألف الإمام أبو عبدالله الحارث المحاسبي كتاباً سماه (النصائح) جمع فيه من معايب النفس وخدعها وغرورها وشرورها جملة شافية ونبه فيه على سنن دراسة عافية مما كان عليه سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم مع التفتيش والتفقد والنظر فيما يصلح به أعمالهم وأحوالهم وأنفسهم والمحافظة على تطهير الأسرار والقلوب والمبالغة في الحذر من محقرات الذنوب "(58) .

ولعل الدكتور أبو الوفاء مثله مثل الكثيرين من الدارسين للتصوف أخذوا بهذه القسمة وعزلوا التصوف الفلسفي عن التصوف الديني وهذا أمر صحيح لأن التصوف الديني كما قلنا طرق في تفسير الدين وتقييمه تقييماً علمياً . أما التصوف الفلسفي فله ركائز واسس إذا ما خرج عنها لم يعد تصوفاً . فالغزالي مثلاً إذا ما درسناه قبل شكه ودرسناه بعد شكه لوجدنا اختلافاً كبيراً فالغزالي الأول ليس الغزالي الصوفي الذي وصل إلى ما وصل إليه المتصوفة من كشف وفناء واتحاد وحب وحتى وحدة وجود لأن كل تلك الأمور مقدمات للوصول إلى وحدة الوجود . وإن كثيراً من الفلاسفة الإسلاميين قالوا بمبادئ التصوف لا بل هم يعتبرون الرواء الأوائل في علم التصوف دون أن يذكروا بين المتصوفة فابن سينا وإخوان الصفا والفارابي ذكروا في فلسفاتهم ما يمكن أن يشير إلى التصوف ولكنهم لم يعدوا بين المتصوفة لأن فلسفتهم الصوفية كانت في معرض فلسفتهم العامة التي اعتمدوا لها أسساً غير التصوف ولكن الفلاسفة الصوفيين تميزوا جميعاً بطريقة المعرفة الحدسية التي تعتمد على كشف الحقيقة الإلهية واعتبارها حقيقة موجودة داخل العالم لا خارجه وأن الواحد هو الله وكل شيء هو الواحد . الظاهر هو العالم والباطن هو الله . ولم ينفرد الغزالي برأي مخالف وإن كان الغزالي أكثر حذراً من غيره لما سببته آراؤه الأولى من مشاكل له من الصعب أن يبد لها دفعة واحدة لكي لا يقع بالتناقض مع نفسه ومع ذلك فالغزالي وقع في هذا التناقض عندما وجد نفسه غريباً عن حقيقته بعد أن اكتشفها نتيجة شك خالص وبعد أن غمرته رؤيا الحقيقة بالنور الذي هبط عليه وكشف له صورة الحقيقة التي انكشفت لغيره من المتصوفة الآخرين كالحلاج والسهروردي وابن عربي وغيره والغزالي هو نفسه الذي يعتبر الشطح الذي نسب إلى البسطامي خطأ في كشف المعروف حيث يقول :" هذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى فإن هذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم "(59) والغزالي يلتمس العذر للبسطامي وللحلاج الذي يقول " إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني "(60) على أن على سبيل الحكاية عن الله . والغزالي نفسه يرى أن الفناء والاتحاد والمحبة تأكيد للحديث القدسي " ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به "(61) " موضع يجب قبض عنان القلم فيه فقد تحزب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى الاتحاد وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم "أنا الحق " (يشير إلى الحلاج) .. وأما الذين انكشف بهم استحالة التشبيه والتمثيل واستحالة الاتحاد والحلول واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر فهم الأقلون "(62) .

ويقول الغزالي بالفناء والتوحيد :" هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث أنه عبد الله فهذا هو الذي يقال فيه أنه فنيَ في التوحيد وإنه فنيَ عن نفسه وإليه الإشارة يقول من قال : كنا بنا فغنينا عنا فبقينا لا نحن "(63) رغم أن هذا القول الخجول في الاتحاد والفناء للغزالي وبما يكتنفه من غموض إلا أنه واضح الرؤيا في مجال الاتحاد بالله ولكن قصد الغزالي أن لا يكون هذا الرأي عاماً وإنما يجب أن يبقى لدى الخاصة وما هو الفرق بين هذا الرأي للغزالي مع أي رأي آخر لمتصوف آخر . الواقع إن الفرق بالوضوح والتصريح فإن غيره كان أكثر جرأة وأكثر صراحة عبر عنها بصدق وصراحة هذا ما لم يستطعه الغزالي الذي هاجم كل حرية رأي تخالف رأي الحاكم في الشريعة لا الشريعة نفسها لأن الغزالي عندما كان يهاجم الفلاسفة والمتكلمين كان ينطق بالواقع لا في لسان الحاكم لا في لسانه الشخصي وإن الغزالي لم ينطق بلسانه إلا بعد خروجه من إطار السلطة المتسلطة التي أوحت إليه وإلى غيره مهاجمة حرية الاعتقاد باسم حماية الشريعة وتحت شعار كل اجتهاد في فهمها مخالف لها وكفر وزندقة ولكن الغزالي وجد نفسه في النهاية غريباً عن ذاته بعيداً عن فكره فأراد العودة إلى واقعه فانزوى بعد أن ساح في الأرض حتى وجد نفسه وأعلن أنه اكتشفها .

ويحاول الدكتور أبو الوفاء أن يفرق بين حال الفناء وبين وحدة الوجود فيقول : "وهذا هو الذي دعانا إلى اعتبار حال الفناء لا وحدة الوجود مميزاً للتصوف الإسلامي وغيره لأنه ظاهرةٌ مشتركةٌ بين الصوفية جميعاً وبعضهم ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود على حين يراه البعض الآخر ومنهم الغزالي متفقاً مع القول بالإثنينية بين الله والعالم"(64).

ولكن أليس حال الفناء مرتبطاً عند المتصوفة بالاتحاد وعزل الفناء عن الاتحاد مثله مثل عزل الرأس في الكائن الحي عن البدن إن هذا العزل هو الفناء دون احاد وكأن الغزالي وعلينا أن لا نقول الغزالي وإنما الدكتور أبو الوفاء أراد أن يميت في الغزالي تصوفه ويخرجه خارج الإطار الصوفي وهذا مالا يريده الغزالي نفسه لأنه مصر على تصوفه ومصر على المقولات الصوفية من فناء واتحاد ولكن مشكلة الغزالي أنه لا يريد أن يسمي هذا على نفسه بشكل صريح لكي لا يقال أن الغزالي انقسم إلى قسمين في حياته القسم الأول كان فقيهاً متعصباً والقسم الثاني أصبح فيما بعد متصوفاً متفلسفاً .

فالقسم الأول لم يرق في سلم التصوف ليصل إلى ما وصل إليه القسم الثاني أما القسم الثاني فقد حصل على الأسس الفلسفية للتصوف وهذه الأسس عبارة عن سلسلة ذات عقد عندما تفرط عقدة منها تضيع السلسلة بكاملها . ونحن في هذه السلسلة نؤكد على التطور التاريخي لحركة التصوف التي بدأت بالزهد وانطلقت من الواجبات الدينية ولكنها انتهت إلى الفناء والاتحاد ووحدة الوجود فليس من صوفي يؤمن بالفناء وينكر وحدة الوجود . والفناء بداية الطريق التي توصله إلى وحدة الوجود . ونقول لمن وحد بين التصوف والتدين وجعل التصوف نوعاً من الرياضة الدينية نريد أن نسأل هل هذا يعني أن كل متصوف متدين وكل متدين متصوف؟ وإذا كان هذا صحيحاً فما الفرق بين التدين والتصوف ؟

التصوف ليس تعصباً وليس ديناً أو مذهباً وإنما أجمع المتصوفون على أنهم يحترمون كل الديانات وكل المذاهب لا بل إن البعض يعتبرونها كلها ذات أصل واحد هو الله المطلق الوجود ويدعو بعضهم إلى وحدة الأديان وهذا ما نشاهده في أقوال ابن عربي وبعض أشعاره وأشعار ابن الفارض والسهروردي والحلاج والبسطامي وغيرهم ونحن إذ نؤكد معتمدين على الصوفيين أنفسهم وما

أوردناه من أقوالهم أن التصوف مدرسة فلسفية انطلقت من الدين لتبرهن على صدق مقولاتها وانطلاقتها من الدين أمر طبيعي لأن أهم موضوع فيها هو الله المطلق الواجب الوجود . وفكرة الله أهم فكرة فلسفية إنسانية تطرقت إليها المذاهب والأديان والفلسفات جميعها وقد اختلفت في هذا المفهوم ولكن الديانات السماوية أجمعت على إخراج هذه الفكرة خارج حدود العالم لأنه لا يجوز أن يكون مبدع العالم موجود فيه وبالتالي فإن إدراك الإنسان عاجز عن أن يدرك أكثر من آثاره وهي ما أبدعه ضمن هذا العالم الذي يعيش الإنسان فيه كجزء منه . أما المادية التي أنكرت الروح إنكاراً تاماً وبالتالي سرى هذا الإنكار حتى على الوجود الإلهي معتبرة أن المادة هي الموجودة بدقائقها التي تتحرك حركة داخلية ضمن الأجسام وحركتها وكهربيتها هي التي تحدد ماهية هذه الأجسام . فالكهربية مادية أيضاً والذرات مادية في نواتها وكهاربها . وما الطاقة التي تتولد إلا من خلال في التحولات المادية بين الذرات والكهارب بحسب جاذبيتها السالبة والموجبة .

والصوفية الفلسفية انطلقت من هذه الفكرة وهي ليست مع المادية في تعمد انكارها للروح وليست مع الروحانية التي تبعد الروح عن المادة وتبعد النفس الأولى المبدعة للعالم عن عالمها .. فالصوفية التي أعادت الجوهر الروحاني للارتباط بالجوهر المادي ليكونا جوهراً واحداً غير منفصل إنما ربطت بين العالم والمبدع ، فالمبدع والعالم في نظرهم شيء واحد العالم هو الظاهر والمبدع هو الباطن وقد استخدمت الصوفية الآيات استخداماً ذكياً ومناسباً في البرهان على نظريتهم في الوجود ومن يعود إلى ابن عربي في كتبه (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) وغيرها وإلى السهرردي في كتبه (حكمة الإشراق) أو هياكل النور) والحلاج في طواسينه وابن الفارض في ديوانه يجدهم جميعاً يقولون هذه الفكرة الأساسية في التصوف وإذا ما حدفناها من المتصوفين فإن التصوف يصبح نوعاً من الدراسة الفقهية والتفسير الظاهري الذي يبقى بعيداً عن التصوف .

هكذا نجد أن بعض الطرق ابتعدت عن التصوف وذلك في استغراقها بما يبعدها عن جوهر التصوف الفلسفي وتحولها إلى نوع من الاستعراض الاحتفالي الذي يجذب الناس له بهذا الشكل الاحتفالي الذي يهدف إلى الترويح عن النفس والانجذاب إلى الكرامات التي يقوم بها الشيخ وقد تقوم الألعاب السحرية وألعاب الخفة من خلال هذه الكرامات وتشد هذه الألعاب الناس إلى الشيخ الذي يعتبرونه بحسب الديانات الشعبية صاحب قدرة غيبية تتصل بالمعرفة الإلهية .

لقد كان الهدف من الطرق الصوفية الترويض والهدف التربوي في مقدمة أهداف الصوفية فكما قلنا إن الصوفية لم تشكل تنظيماً سياسياً أو دينياً أو اجتماعياً وإنما شكلت مجموعات . قد لا يخفى أن هذه المجموعات منظمة تنظيماً دقيقاً لهذا التنظيم أهداف سياسية ولولا هذه الأهداف التي على ما يبدو أنها انفضحت لسبب تريده منها هذه التنظيمات ولولا ذلك لما قتل الحلاج والسهروردي ولما كان أحد من المتصوفة مستهدفاً من قبل السلطة التي لا تحمل هدفاً دينياً أو اجتماعياً إلا التمسك بالسلطة ، هذا التمسك بالسلطة يطغى على كل الأهداف الأخرى وإن السبيل السياسي القائم في ذاك الزمان : اعمل ما تشاء وقل ما تشاء دون أن تتعرض في أي قول أو عمل للسلطة التي هي في الاعتبار المقدس الذي تسير فيه. فإذا كان الهدف تقويم سلوك الناس الديني فإن خلفاء بني أمية وبني العباس جميعاً بحاجة إلى تقويم سلوك وإن الحرص على السنّة الظاهرة لا يتم بالحفلات الصاخبة والتباهي بالجواري وغنائهم ورقصهم وخلاعتهم وخلاعة الخلفاء وتغطى هذه الحفلات بحضور الفرائض أمام الناس . حتى أن القول :" اقض فرضك واعمل غرضك" كان شائعاً بين

الناس كدليل على أن الغاية تبرر الواسطة وأن الغاية عند الخلفاء المحافظة على حكمهم وتسلطهم فهم يحضرون موائد اللهو وحفلات الخلاعة ويؤدون الفروض أمام الناس . وقد روى التاريخ عن خليفة يسمى أمير المؤمنين يتهتك بين جواريه وخموره ويصلي الفرض فيخطئ في إمامة الصلاة ولا من يجيبه وخليفه يجرأ على تمزيق المصحف الشريف والعودة إلى جاهلية العرب وخليفة يؤخر ويبدل موعد الصلاة ويغير الأذان. وجميعهم قتلوا الناس باسم الدين على أساس أنهم زنادقة وملحدون . كان الأولى بهؤلاء وأمثالهم الذين حكموا باسم الدين أن يقوموا هم سلوكهم قبل أن يزعموا أنهم مسؤولون عن تقويم سلوك الناس . فالطرق الصوفية أحياناً تحولت أيضاً تحولاً سياسياً واستخدمت بما يلائم السلطة وهدفت إلى تدعيمها بدلاً من توخيها العمل لإقامة مجتمع ينعم بالرخاء والأمن والعدل . فكان على الأرجح أن يوالي الشيخ وهو شيخ الطريقة الحاكم فيكون في مأمن هو وأتباعه . وليست الحاجة لإصلاح المجتمع أمراً ضرورياً بالنسبة لمثل هؤلاء لأن الشيخ بدلاً من أن يلبس المرقعة أصبح يلبس أفخر أنواع الحرير والطيلسان وغير ذلك من الألبسة البراقة وبدلاً من أن ينكر ذاته أمام الله وأن يقتنع بالفقر والعوز أصبح يطلب العز ويفخر به ويطلب الجاه ويحصل عليه ويتمسح بالسلطان فيرضى عنه ويأمن السلطان جانبه ولم تعد التقوى ولم يبق الزهد إلا مراءاة أمام الناس الغاية منها إرضاء أهل الظاهر أما بواطن الأمور فلا يسأل عنها هؤلاء لأن الصوفية هم في الحقيقة أهل الباطن وهم أهل الحقيقة التي لا تظهر للناس جميعاً وإنما تختص الأولياء منهم والحقيقة الصوفية حقيقة ذاتية غير مشتركة لأنها تجربة فردية شخصية هدفها المعرفة وكل الوسائل التي توصل إلى هذه المعرفة متوفرة عند الفرد . وباعتبار أن المعرفة لا تتم إلا بموجب حالة من التعليم يقوم بها معلم هدفه إيصال هذا المريد إلى المعرفة وليس هدفه الربط الشخصي به لذا فإن التبعية المشيخية أصبحت تبعية فردية مردها حاجة المريد إلى الشيخ وهذه الحاجة يجعلها الشيخ مستمرة فبذلك تكون قد خرجت عن الحالة العرفانية ودخلت في حالة التبعية الخاصة .

إن الفرد الخاص بجهوده يستطيع التحرر من هذه التبعية لأنه إذا ملك بعض القدرات الفكرية استطاع أن يخط طريقاً جديداً لنفسه وتحول من مريد إلى شيخ ولكن إذا عجز عن بلوغ هذا المستوى فإنه سيبقى مريداً فقط والمريد تابع تتلمذ ليتعلم فلم يستطع التعلم ولم يستطع بلوغ المعرفة الصوفية الحقة .

وبهذا استطعنا أن نشرح بأمانة التصوف وأن نغوص على حقيقته وحقيقة شيوخه حتى الطرق متوخين الفائدة لنا ولقارئنا الكريم .

بقي أن نقيّم هذه التجربة تقييماً سليماً وأن نتساءل هل استطاع المتصوفون تحقيق أهدافهم من خلال مبادئهم أم لم يستطيعوا ؟ وما هي قيمة النظرة الصوفية ؟

هذا ما نريد أن ننهي بحثنا هذا ولنا طلب التوفيق ..

فهارس ومراجع ومصادر الفصل السابع

التصوف والطرق الصوفية

1 _ نظر طبقات الصوفية : الشعراني.
2 _ نفس المصدر السابق .
3 _ نفس المصدر السابق .
4 _ نفس المصدر السابق .
5 _ نفس المصدر السابق .
6 _ نفس المصدر السابق .
7 _ نفس المصدر السابق .
8 _ طبقات الصوفية : الشعراني
9 _ نفس المصدر السابق .
10 _ وفيات الأعيان :ابن خلكان
11 _ طبقات الصوفية : الشعراني
12 _ نفس المصدر السابق .
13 _ نفس المصدر السابق .
14 _ طبقات الصوفية : الشعراني
15 _ نفس المصدر السابق .
16 _ طبقات الصوفية : الشعراني
17 _ نفس المصدر السابق .
18 _ نفس المصدر السابق .
19 _ طبقات الصوفية : الشعراني
20 _ نفس المصدر السابق .
21 _ دائرة المعارف الإسلامية (فولرز)
22 _ طبقات الصوفية : الشعراني
23 _ طبقات الصوفية : الشعراني
24 _ نفس المصدر السابق .

25 _ نفس المصدر السابق .
26 _ نفس المصدر السابق .
27 _ نفس المصدر السابق .
28 _ نفس المصدر السابق .
29 _ طبقات الصوفية : الشعراني
30 _ طبقات الصوفية : الشعراني
31 _ طبقات الصوفية : الشعراني
32 _ طبقات الصوفية : الشعراني
33 _ طبقات الصوفية : الشعراني
34 _ كشف المحجوب : الهجويري
35_ نفس المصدر السابق .
36 _ نفس المصدر السابق .
37 _ نفس المصدر السابق .
38 _ نفس المصدر السابق .
39 _ نفس المصدر السابق .
40 _ انظر كتاب اللمع : السراج
41 _ كشف المحجوب : الهجويري
42_ حديث شريف
43 _ نفس المصدر السابق .
44 _ نفس المصدر السابق .
45 _ نفس المصدر السابق .
46_ نفس المصدر السابق .
47 _ نفس المصدر السابق .
48 _ نفس المصدر السابق .
49 _ شف المحجوب : الهجويري
50 _ نفس المصدر السابق .
51 _ نفس المصدر السابق .
52_ نفس المصدر السابق .

53 _ نفس المصدر السابق .

54 _ نفس المصدر السابق .

55 _ نفس المصدر السابق .

56 _ نفس المصدر السابق .

57 _ مدخل إلى التصوف الإسلامي : الدكتور أبو الوفاء الغنيمي التفتانازي

58 _ نفس المصدر السابق .

59 _ إحياء علوم الدين : الغزالي

60 _ نفس المصدر السابق .

61 _ نفس المصدر السابق .

62 _ نفس المصدر السابق .

63 _ نفس المصدر السابق .

64 _ مدخل إلى التصوف الإسلامي : الدكتور أبو الوفاء الغنيمي التفتانازي.

الفصل الثامن :

الصوفية ـ نقد وتقييم

لقد استعرضنا في أبحاثنا السابقة الصوفية من جميع جوانبها التي تقوم عليها هذه التجربة الهامة في حياة الفكر الإنساني وقد ركزنا في بحثنا على التصوف كفلسفة متكاملة شأنها شأن المدارس الفلسفية الأخرى من مدارس مادية ومدارس روحية مثالية ولم نترك جانباً يمكن البحث فيه إلا وتناولناه بالتدقيق ولكن ما يعنينا هو جانب الصوفية الفلسفي ويبدو أمامنا سؤال هام أو عدة أسئلة : هل الفلسفة الصوفية فلسفة قادرة أن تعبر عن ذاتها وتقف بشكل موازٍ لغيرها من الفلسفات ؟ وهل الصوفية كفلسفة صالحة للحياة الإنسانية ؟ علماً أن كل فلسفة هدفها الإنسان وهدفها العمل لإقامة حياة إنسانية صالحة وهي الغاية من الفلسفة وهذا يعني إقامة المجتمع الصالح للإنسان .

قد يظن بعض الناس أن الفلسفة الصوفية مغرقة بالخيالات وإن الميتافيزيقا كعلم يقوم على افتراض تجعله الصوفية علماً واقعياً لأن المتصوفة رغم اتهامها بالاسترسال فيما وراء الطبيعة فإنها لا تؤمن بأي شيء موجود خارج الطبيعة . فخارج الطبيعة لا شيء ووحدة الطبيعة هي المنطلق الأساسي للفلسفة الصوفية . ولقد أخذت الصوفية عن الفيثاغورثية قدسية الأعداد وبما أن العدد واحد هو أول الأعداد لذا فإن العدد واحد هو العدد المقدس الذي يشير إلى الله الذي هو واحد لا يتجزأ ولا يتعدد وأن يكون الواحد بحسب رأيهم هو كل شيء وكل شيء واحد . وهذه معجزة فلسفية الظاهر والباطن عندهم وتفسيرهم الوجود من خلال هذه الوحدانية التي كان كل التفكير الفلسفي القديم يعتبر أن العالم يمثل الكثرة وأن الله يمثل الوحدة وأنه مغاير للعالم . وحجة المتصوفة هي أنه كيف أن العالم مغاير لله وهو من فيض الله فإذا كان الله قد أبدع العالم بطريق الفيض فكيف أن المبدع بالفيض يختلف عن ما أبدعه . الفيض عن الواحد واحد ولا يمكن أن يفيض عن الواحد غير الواحد .

وإذا أردنا تقييم النظرية الصوفية فلا بد أن نستعرض مقولاتها واحدة واحدة لنرى قيمة هذه المقولات من حيث منطقيتها ودلالات معرفتها .

ولكن يمكن القول أن فلسفة التصوف قد تعرضت للنقد من قبل الكثيرين ويمكن أن نصنف النقاد إلى نوعين أساسيين :

1ً - نقاد الفلسفة الصوفية كفلسفة مادية روحية (مدرحية) دمجت بين فلسفتين أساسيتين وأخذت منهما معاً ما يحلو للعقل من أجل اليقين وهؤلاء نقدوا الصوفية من حيث هي فلسفة عامة أدخلت الدين في مقولاتها إدخالاً ذكياً بهدف استقطاب العامة لها ورغم أن الدين كان له أثره القوي في سلوك أفرادها إلا أن الدين كعامل وجداني ظل بعيداً عن موضوعاتها الأساسية ونحن نقصد بالدين الظاهرة الشعبية التي يعتنقها الناس بالفطرة وعلى السليقة دون أن يكون هناك أي جهد عقلي أو فكري في مستوى التمسك بها رغم متانة الروابط التي تربط الناس بعضهم ببعضٍ فيها والتي تتجلى بمستوى التضحية التي يقوم بها العامة من أجل تحقيق أهداف الجماعة الدينية .

2ً - وهذه الجماعة نقدت بعض المتصوفين الذين كانوا باعتقاد العامة قد تطاولوا على المقدسات الدينية وادعوا ما ليس لهم القدرة على مثل تحمل أعباء ونتائج هذه الادعاءات وكانوا تحملوا

المتصوفة بالقول ببعض القضايا التي لم يتعرضوا فيها للقداسة الإلهية وهؤلاء النقاد أيضاً يمكن أن نقسمهم إلى قسمين : قسم نقدوا الفلسفة الصوفية كاملة واعتبروها فلسفة خارجة عن أصول الدين بتوحيدها بين العالم والله وبمسائلها في العشق الإلهي وفي خمرياتها وفي الفناء بالله من أجل الاتحاد ومسائل الحلول ووحدة الوجود ورأوا أنها كلها تتعارض مع الدين : وقسم آخر كان أقل حدة من القسم الأول قسم المتصوفين إلى قسمين : قسم ظل متمسكاً بالدين وأهدافه وابتعد عن القول بوحدة الوجود والحلول وإنما اكتفى بالقول بالفناء والعشق الإلهي وهؤلاء اعتبروا أنهم يتحدثون ضمن المبادئ الدينية دون أن يشطحوا في الأقوال التي تتعرض للإله بالتشبيه أو الحلول أو وحدة الوجود وإنما ظلوا في إطار التنـزيه الذي يبعد عن الله كل اتصال بالمادة حتى أن الوحي كان بواسطة الملائكة لأن أي اتصال لله بالمادة يعني تحديده في المكان والزمان أما فكرة التجلي الإلهي التي قال فيها أكثر المتصوفة وخاصة التجلي بالصورة الإنسانية على أساس أن الله خلق الإنسان على صورته أو أن الملاك كان يتجلى للرسول الكريم محمد (ص) بصورة دحية الكلبي وتجلى الله لموسى بصورة النار الخالدة كل هذه الأقاويل التي تعرض لها بعض المتصوفة وأباحوا لأنفسهم أن يتمادوا في الوصف الإلهي كما يصفه المشبهة وفكرة التجلي الإلهي هي فكرة حلولية لا يقرها هؤلاء ويعتبرونها دلالة على المروق من الدين والكفر والزندقة يقول أبو الحسن البوشنجي وهو علي بن أحمد بن سهيل من شيوخ خراسان (1) : "التصوف اليوم اسم بلا حقيقة وقد كان من قبل حقيقة بلا اسم " .

والهجويري يقسم الصوفية إلى ثلاثة أصناف : الصوفي والمتصوف والمستصوف :

" فالصوفي : هو الفاني عن نفسه والباقي بالحق قد تحرر من قبضة الطبائع واتصل بحقيقة الحقائق "(2) .

" والمتصوف هو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة ويقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم"(3) .

"والمستصوف هو من تشبه بهم من أجل المال والجاه وحظ الدنيا وهو غافل عن هذين وعن كل معنى إلى حد أن قيل " المستصوف عند الصوفية كالذباب وعند غيرهم كالذئاب "(4) .

" فالصوفي هو صاحب الوصول والمتصوف هو صاحب الأصول والمستصوف هو صاحب الفضول "(5) .

"فمن كان نصيبه الوصل يكون بإدراكه المقصود وبلوغه المراد بلا مراد من المراد وبلا مقصود من المقصود .

ومن كان نصيبه الأصل صار على أحوال الطريقة متمكناً وفي لطائفها ساكناً ومستحكماً .

ومن كان نصيبه الفضول تخلف عن الكل وقعد على عتبة الرسم وحجب بالرسم عن المعنى وعجز بالحجاب عن وصل الواصل "(6) .

ويقول ذو النون المصري :" الصوفي إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق "(7) .

ويقول أبو عمر الدمشقي :" التصوف رؤية الكون بعين النقص بل غض الطرف عن الكون "(8) .

ويقول الإمام محمد الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب :" المتصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف "(9) .

ويقول الحصري :" الصوفي لا يوجد بعد عدمه ولا يعدم بعد وجوده"(10).

نجد من هذه الأقوال التي ذكرناها أن المتصوفة أنفسهم نقدوا التصوف ونقدوا المتصوفة في سلوكهم وأجمعوا على أن ما علق على التصوف من قضايا أبعدته عن جوهره الفكري والديني والاجتماعي أمر لم يحتمله المتصوفة أنفسهم لذا كان لا بد من إعادة التصوف إلى ذهنيته الصافية القديمة التي نبت فيها التصوف كنبات صالح للحياة البشرية فرأى المتصوفة أنه لا بدّ لكي يعود التصوف إلى بذرته الأولى من أن يكون هناك مرشد (شيخ) مهمته تعليم مريديه طريق التصوف وباعتبار أن كل شيخ كان يجتهد في الطريقة ظهرت الطرق وكان الهدف من الطرق وظهورها إعادة التصوف إلى جوهره النقي الصافي ولكن هل حققت الطرق هذه المهمة ؟؟

يمكن القول أن الطرق بدأت منذ ظهورها في تحقيق هذه المهمة ولكن مع مرور الزمن كادت الطرق تؤدي بالإسلام كدين تبنته الصوفية الإسلامية إلى الوقوع فيما وقعت فيه الديانات الأخرى من ظهور طبقة من المشايخ هذه الطبقة بدأت تجتهد وتبتعد عن جوهر الإسلام وطريقته في السماحة والمحبة وكانت هذه الطبقة الدينية المسيحية من الاكليروس . وأصبحت المشيخة رتبة لا ينالها المريد إلا إذا مرّ بعدة مراتب ليصل إليها . وبدلاً من أن تعزز هذه الطبقة دور التصوف وتحيي الأسس التي بني عليها أخذت هذه الطبقة تهاجم التصوف وتكيل إليه التهم وتتناول أعلامه الكبار الذين خطوا الطريق منذ البداية كالجنيد والحلاج وابن عربي والسهروردي والبسطامي وغيرهم . فالغزالي الذي دخل على التصوف متأخراً هاجم أحياناً المتصوفة السابقين ثم عاد فبرر لهم . والحلاج كان يعلن الاتحاد والفناء في حب الله وأن الحبيب والمحب شيء واحد لأن مبدأ الصوفية في وحدة الوجود واعتبارها كل شيء واحد مبدأ أساسي قال به جميع المتصوفة بمن فيهم الغزالي فكان الغزالي يبرر للحلاج والبسطامي أقوالهم أحياناً ويهاجم بعضها أحياناً أخرى مبرراً قوله أن كل قول يخالف الشرع فهو دخيل على التصوف لأن باعتقاده أن التصوف منبثق عن الشرع ولكن هل كان هدف الحلاج والبسطامي مخالفة الشرع ؟ ألم يعتمدوا على نصوص الشرع في القرآن والحديث عندما شطحوا واعتبروا أن الحقيقة هي حقيقة وجود الواحد أولاً في باطنه والمتكثر في ظاهره لأن المبدع قد أبدع ذاته وأبدع الأشياء بفيض منه وما يفيض عن الواحد سوى الواحد . حتى أن الغزالي نفسه لم يخرج عن هذا الإطار في مقالاته المثالية لأزمته في الشك .

أما ابن تيمية الذي هاجم المتصوفة والذي اعتبرهم مبتدعين في الدين كذلك فإنه لم يهاجم كل المتصوفة وإنما اختص في هجومه الحلاج والبسطامي وابن عربي ولعله اتفق مع الغزالي في القول أن كل ما خالف الشرع فهو كفر وقدم فتاويه بتكفير المذاهب وأصحاب الفكر المعتمدين على العقل ثم المتصوفة الفلاسفة الذين اغنوا الفكر الديني وقدموا فلسفة استحقت التقدير والإعجاب من الكثيرين من الدارسين والباحثين .

فيرى الغزالي : أن الواصلين إلى معرفة الله " ينقسمون إلى الأقوياء ويكون أول معرفتهم بالله تعالى ثم به يعرفون غيره وإلى الضعفاء ويكون أول معرفتهم بالأفعال ثم يترقون منها إلى الفاعل "(11) والأقوياء هم أرباب البصائر فأرباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا ورأوا الله معه وربما زاد على هذا بعضهم فقال :" ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ، لأن منهم من يرى الأشياء به ومنهم

من يرى الأشياء فيراه بالأشياء وإلى الأول الإشارة بقوله: "أولم يكف بربك أنه على كل شيءٍ شهيد " وإلى الثاني الإشارة بقوله :" سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم . فالأول صاحب شهادة والثاني صاحب الاستدلال بآياته والأولى درجة الصديقين والثانية درجة العلماء الراسخين وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين "(12) .

يقول الدكتور حنا فاخوري في رأي الغزالي :" وهكذا نرى الغزالي المسلم السني يتبنى رأياً في الله يجعله أقرب إلى مذهب أفلوطين منه إلى إله القرآن فيعود لا يرى في الوجود إلا كائناً واحداً أبدع كوناً لا حقيقة له في ذاته ولا قدرة على العمل . وقد يظن أن هذا الرأي يؤدي إلى الحلولية لكن الواقع عكس ذلك لأن الحلولية تعتبر أن كل شيء هو الله فيما يرى الغزالي أن الله كل شيء وللغزالي رسالة سماها (مشكاة الأنوار) ظهرت فيها نزعته الأفلاطونية الحديثة بأجلى مظاهرها والرسالة تفسير للآية "الله نور السموات والأرض ..." يتبين فيها الغزالي أن النور الحق يفيض على العالم العلوي ثم على العالم السفلي حتى يصل إلى قلب الإنسان وإن جميع الأنوار الأخرى لا وجود لها في ذاتها وإنما استمدت نورها من هذا النور الحق"(13) .

وهكذا نجد الغزالي متناقضاً مع ذاته وخجولاً في عرضه لمذهب التصوف كمذهب فلسفي أخذه الغزالي بعد أن هاجم الفلاسفة وبعد أن هاجم من قالوا بقدم العالم ولم يقولوا بحدوثه فلقد أنكر الغزالي في بداية حياته قدم العالم وأقر كما أقر معه كل المتصوفة بحدوثه من قبل الخالق بطريق الفيض . والغزالي عندما شرح حديث الرسول: "إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره"(14) حيث يعترف الغزالي بالظاهر والباطن وأن الباطن علم خاص لا يدركه إلا الراسخون بالعلم . وهو يصنف الناس إلى عدة أصناف :

ً1 - المحجوبون بمحض الظلمة ومنهم الجهلة والمنغمسون بالملذات والمتظاهرون بالإسلام خوفاً أو تجملاً أو تقليداً .

ً2 - المحجوبون بنور مقرون بظلمته : ومنهم عبدة الأوثان وعبدة الأشجار والحيوانات وعبدة النار وعبدة الكواكب والنجوم والشمس والمثنوية الذين عبدوا النار والظلمة .

ً3 - الذين منشأ ظلمتهم من فعاليات عقلية فاسدة مظلمة :" فعبدوا إلهاً سميعاً بصيراً ، عالماً ، قادراً ، مريداً ، حياً ، منـزهاً عن الجهات . لكنهم فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم "(15) .

أما القسم الثالث هم المحجوبون بمحض الأنوار وهم أصناف أيضاً :

"الصنف الأول عرفوا معنى الصفات تحقيقاً وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها من صفاته تعالى مثل إطلاقه على البشر فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات "(16) .

أما الصنف الأخير فهم الذين وصلوا بالتنـزيه إلى درجة جعلوا معها محرك الجرم الأقصى ملكاً خلقه الله "بطريق الأمر لا بطريق المباشرة " لكن في تفهم ذلك الأمر وماهيته غموضاً يقصر عنه أكثر الأفهام "(17) .

أما القسم الأخير فهو قسم الواصلين إلى موجود منـزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين "فمنهم من احترق منه جميع ما أدرك بصره وانمحق وتلاشى ولكن بقي هو ملاحظاً للجمال والقدس وملاحظاً

ذاته في جماله الذي ناله بالوصول إلى الحضرة الإلهية فانمحقت في المبصرات دون البصر " (18) .

أما خواص الخواص فأخرقتهم سبحات وجهه الأعلى وغشيهم سلطان الجلال وانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم ولم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم ولم يبق إلا الواحد الحق وصار معنى قوله " كل شيء هالك إلا وجهه " لهم ذوقاً وحالاً"(19) .

وهكذا نجد أن الغزالي الذي نفى عن نفسه وحدة الوجود والفناء وقع فيها وقالها بصراحة وبذلك يكون قد دخل التصوف من بابه الضيق ولم يدخله من بابه العريض الذي دخله الحلاج وابن عربي والبسطامي والسهروردي وبقيت أسراره غير الواضحة والصريحة مع الغزالي نفسه .

وإذا بدأنا في تقييم الصوفية ونقدها فإننا نبدأ أولاً من التسمية فلقد اختلف الناس في أصل معنى كلمة صوفي وكل رأي فيها مباين للرأي الآخر فليس الصوفي غير بني صوفه القبلية البدوية المشهورة في العرب وغير الصوفانية وهي نوع من نبات البقول وغير صوفة القفا وهي الشعرات التي تنبت في القفا وغير الصفة الذين كانوا خاصة النبي وغير سوفس اليونانية والتي معناها الحكمة . وقد تبتعد الكلمة عن المعنى الحقيقي للصوفية بقدر ما تعني هذه الكلمة التي تدل على الجماعة الصوفية ويختلف المعنى باختلاف معنى الكلمة التي تدل عليها فآكلوا البقلة غير لابسي الصوف وغير محبي الحكمة وغير أهل الصفة . أو قد تكون قد أخذت من كل هؤلاء . لأن الحقيقة هي أن الصوفية جماعة فلسفية لهم رأيهم في الوجود والخالق والعدم وهذه الجماعة تشكلت بموازاة (إخوان الصفاء) ولعل البعض كانوا مشتركي أو مزدوجي الانتماء لأن إخوان الصفاء سموا نفسهم لاعتقادهم أنهم متصوفون فلاسفة لهم رأيهم الديني والسياسي والاجتماعي وهذا الرأي ينسجم كثيراً مع آراء المتصوفة ولا يختلف كثيراً عنهم . إلا أن إخوان الصفاء ستروا اسمهم ونشروا رسائلهم وبشروا الناس بتحقيق مبادئهم في إنشاء المدينة الفاضلة أو المجتمع العادل الذي يخلو من الظلم والفساد الذي كان سائداً في عهدهم . أما المتصوفة فقد أعلنوا مبادئهم وأعلنوا أسماءهم دون ستر ولكن الذي ستروه هو سر تدينهم وسر انتمائهم وكان ذلك إما تقية وإما خوفاً وإذا كانوا قد استخدموا الرموز كما استخدمها الإخوان فإن هذا الاستخدام والدلالة التي تعنيها هذه الرموز ليست إلا لأن كلاً من الإخوان والمتصوفة كانوا ينهلون من منهل واحد كما قلنا منهل ثقافي ومنهل فكري ومنهل عقائدي ومنهل ديني ومنهل سياسي واحد تقريباً .

والصوفية عندما ظهروا وكان هذا هدفهم أي الصفاء واختيار الصفوة من الناس واجهوا مباشرةً الجماعات الإسلامية التي عارضت موقفهم . يقول لوي ماسينيون : "لم يكن المتصوفة الأول يتوقعون أن يصطدموا بأولى الأمر في الجماعة الإسلامية فهم إذا كانوا قد جنحوا إلى العزلة وآثروا الفقر فذلك لكي يتقرؤوا القرآن (تقرأ هو المرادف القديم لكلمة تصوف) بالتماس القربى من الله في الصلاة والواقع أن منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين وإنما تنصب أولاً وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه وتقترن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأي وسيلة يقويها القلب من كل شاغل وهذا الذي نلمسه في سيرة الحسن البصري وفي عبره وعظاته قد تجلى في السيرتين الرائعتين اللتين كتبهما المتصوفان الكبيران المحاسبي (الوصايا) والغزالي (المنقذ من الضلال) يترجمان فيهما عن نفسيهما . على أن ذلك لم يكن قد هدد بعد النظام القائم بالغاً ما بلغ جور الحاكم ولكن الفقهاء والمتكلمين أسخطهم أن يروا أناساً يتحدثون عن نشوان الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن في

حين أن شريعة القرآن تحاسب على الأعمال الظاهرة وتعاقب على آثامهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين . ولذلك حاولوا أن يبينوا أن حياة الصوفية لا محالة مفضية بهم إلى الزيغ لأنهم يقولون إن النية مقدمة على العمل وإن السنة خير من الفرض وإن الطاعة خير من العبادة"(20) .

ويقول ماسينيون :" وكان الخوارج أول الفرق الإسلامية التي أظهرت عداوتها للصوفية . وهذا باد فيما وقع للحسن البصري ثم جاءت الإمامية (الزيدية والإثنا عشرية والغلاة) في القرن الثالث الهجري فأنكروا كل نزوع إلى التصوف لأنه يستحدث بين المؤمنين ضرباً من الحياة الشاذة (صوف، خانقاه) تتمثل في طلب الرضا من غير توسل بالأئمة الاثني عشرية وطلب إمامة تناقض ما جروا عليه من تقية "(21) "وأبطأ أهل السنة في بيان موقفهم وأجمعوا على إنكار التصوف ودحضه فريقان منهم : الحشوية فابن حنبل يأخذ على التصوف أنه يغذي التفكر ويصرف أصحابه عن مظاهر العبادة ويحملهم على طلب الخلة مع الله فيستبيحون إغفال الفرائض . وخشيش وأبو زرعه وهما ممن تتلمذ لابن حنبل يجعلان المتصوفة طائفة من الزنادقة (الروحانية) .

"أما المعتزلة والظاهرية فيستنكرون العشق لأنه يقوم من الناحية النظرية على التشبيه ويقوم من الناحية العملية على الملامسة والحلول "(22) .

" ولكن الواقع أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة فقد داب أهل السنة على الاهتداء في معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التي ألفها ابن أبي الدنيا المتوفي عام 181 هـ (894 م) ثم بعيون التواليف مثل كتاب (قوت القلوب) لأبي طالب المكي المتوفي عام 386 هـ (996م) وكتاب الأحياء للغزالي بصفة خاصة .

وكان فقهاؤهم الذين اشتدوا في الحط من شأن المتصوفة أمثال ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم يقدرون الغزالي ويعدونه حجة في مسائل الأخلاق وإنما صب فقهاء أهل السنة المتأخرون جام غضبهم على مريدي ابن عربي لقولهم بالوحدة ولم يكن لغضبهم هذا أثر كبير . وقد شرح صاحب مذهب الوهابية ونحن نعلم مبلغ خصومته للمتصوفة وصيّته المتصوف شقيق إلى حاتم الأصم " (23) .

ودار النقاش بين المعتزلة والمتصوفة حول أفضلية العقل أو القلب كوسيلة للمعرفة فالمعتزلة اعتبروا أن العقل وحده قادر في إثبات وجود الله ومعرفته وأخذوا على المتصوفة قولهم بعجز العقل عن إدراك الله الذي يعتبره المتصوفة لا يعرف بالبرهان أو القياس العقلي وإنما يعرف بطريقة حدسية إلهامية وسيلتها الرياضة ودعامتها المحبة .

فإن في علم القلوب قوة محركة تؤدي هذه القوة إلى السفر إلى الله وتعتمد هذه القوة على المقامات والأحوال والتي يعدها المتصوفة بإثني عشر وقد اختلف المتصوفون أنفسهم على الأحوال والمقامات وعلى ما هي أحوال وما هي مقامات . يقول ماسينيون : "ومن هنا لم يجد الصوفية بداً من الرجوع إلى الألفاظ التي استعملها الفقهاء لعهدهم فاستعاروا منها في شتى المواطن مصطلحات حوروها بعض الشيء دون أن يحددوا لها معنى ومن قبيل ذلك أن شفيقاً استعمل لفظ (التوكل) والمصري وابن كرام لفظ (المعرفة) والمصري والبسطامي لفظ (الفناء) وهو ضد (البقاء) (24) (انظر سورة الرحمن الآيتين 26 ،27) والخراز لفظ (عين الجمع) والترمذي لفظ (الولاية) إلخ .. وقد انتهج التصوف الإسلامي في عهده الأول هذا السبيل فألقى في مزالق ما وراء الطبيعة التي عرض لها المتكلمون الأول وفي مسائل الجوهر الفرد والمادية والاتفاق وهي مباحث تنكر

روحانية النفس بل بقاءها وتخلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية مما ينبني عليه بالضرورة أن تسلك الصوفية الأولى في زندقة الحلولية . فلو نظرنا إلى الكرامية الذين يقولون إن لله شأناً في خلق النفوس رأينا الأشعرية يأخذون عليهم إضافة الأعراض إلى الذات الأزلية وإذا نظرنا إلى السالمية الذين يميلون إلى القول بأن النفوس المقبلة على الله تستطيع أن تتصل بالحضرة الإلهية وجدنا أن الحنابلة يعيبون عليهم اتخاذهم من ذكر الله سبيلاً إلى معرفته . ثم إذا نظرنا إلى الحلاجية رأينا أنهم يستدلون من خطاب الله في حالة الوجد ومما يعرض للعبد في هذه الحالة من تغير يحصل في أعماق نفسه على أن الله قد جعل له من أوليائه شواهد وهذا الرأي مردود لاستحالته ومنافاته للدين وتغليبه جسم الإنسان الفاني على الذات الإلهية إذ ليس لذاتين أن تتحيزا مكاناً بعينه في وقت واحد"(25) .

نجد أن ماسينيون وضح بعض النقائض في الفكر الصوفي الذي لم يكن ليرضى الفكر الديني الظاهري ولم يستطع توضيح مقاصده في العلوم الباطنية التي طرحها كحقيقة لا مجال للشك فيها فأهل الظاهر أخذوا على الصوفية تماديهم على الظاهر الذي تقاس فيه الحقائق المدركة أما الباطن غير المدرك والذي لم تستطع الصوفية شرحه وبقي يراوح بين اعتقادات الفلاسفة التوفيقيين وبين الزهد الذي اعتبره الصوفيون الطريق الوحيد للوصول إلى حقيقة الله وبالتالي حقيقة الحياة وحقيقة العالم. ويتابع ماسينيون شرحه في ذلك موضحاً هذا الأمر فيقول :

"وتسربت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام الأدرية القرامطة (انظر هذه المادة) القدامى والرازي الطبيب إلى عهد ابن سينا وكان من نتيجة ذلك أن استحدثت في القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقتها يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية وأن ثمة معاني عامة وسلسلة من القلل الثانية وغير ذلك وأن هذه المصطلحات اختلطت بالإلهيات المنحولة لأرسطو ويمثل أفلاطون وفيوضات أفلوطين وقد كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف . وحار شيوخ الصوفية لهذا العهد بين ضروب ثلاثة في تفسير الاتحاد الصوفي تفسيراً فلسفياً :

آ ـ فالاتحادية من ابن مسرة وإخوان الصفاء إلى الفارابي وابن قسي يقولون إن الاتحاد وهو تأليف معانٍ بتأثير العقل الفعال (والعقل الفعال هو الفيض الإلهي والفيض الإلهي هو النور المحمدي عند القرامطة والسالمية) على النفس المنفعلة .

ب ـ والإشراقية من السهروردي الحلبي والجلدكي إلى الدواني وصدر الدين الشيرازي يقولون بتجوهر النفس وتألق النور الإلهي في إشراقات العقل الفعال .

ج ـ والوصولوية _ من ابن سينا إلى ابن طفيل وابن سبعين _ يلتزمون القول بأن النفس تصل إلى موافقة الحق ومن ثم تشعر بوجود جامع لا تكثر فيه ولا تعدد ولا تفرقة بأي وجه من الوجوه " .

وهكذا يميز ماسينيون بين ثلاثة من الآراء في التصوف الأول القائلون بنظرية الفيض والإشراقيون الذين قالوا بجوهرية النفس والذين قالوا بموافقة النفس مع الحق . ولكن الغزالي كما يراه ماسينيون يهاجم الاتحادية علماً أن الغزالي قال بها بشكل واضح ولولا ذلك لما اقترب من المتصوفة . ولا خاض في بحارهم . أما عند ابن العربي الذي قال بالاتحادية وهو صاحب نظريتها ويشاطره الرأي ابن سبعين الذي يعتبر الله صورة تعبر عن المادة الحية التي يصر عليها ابن سبعين فالله هو مبدأ الإنيّة في جميع المخلوقات وفي القرن الثالث الهجري عندما أخذ التصوف

أبعاده الفكرية وتوضحت مقاصده البعيدة وكان من أبرز مدارسه ما أطلق عليها اسم (الوحدئية) أو (الوجودية) وهي التي تدعو إلى وحدة الوجود . فقد أولو آيات القرآن " ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا وأصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير . وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله إن الله بما تعملون بصير"(26) (سورة البقرة الآية 109 - 110) وقوله تعالى :" ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون " (27) (سورة القصص 88) وقوله تعالى :" أفعنينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد" (28) (سورة ق 15) وهم يؤولون كلام الأشاعرة في أن كل حال روحية إنما هي من أفعال الله الصادرة عنه دون وساطة . ولكن القول بوحدة الوجود قديم في الإسلام فمنذ القرن الثالث الهجري اعتبرت الأدرية أن النور المحمدي الذي قالوا به هو نفس العقل الفعال الذي أخذه الفلاسفة التوفيقيون عن الفكر اليوناني وكانت الفلسفة التوفيقية قد أجمعت على ذلك حتى أن ابن رشد يقول في كتابه الذي يرد فيه على الغزالي (تهافت التهافت) : إن ثبوت الأشياء في علم الله هو أرقى درجات وجودها وإن النفوس يجب أن تتحد به على نحو ما يتحد عقل منفعل بالعقل الفعال .

كما أن ابن تيمية يهاجم ابن عربي في قوله بوحدة الوجود حيث يعتبر أن ابن عربي أول من قال صراحة في مذهبه بوحدة الوجود حيث لاحظ ابن تيمية أن مذهب ابن عربي في جوهره هو أن وجود المخلوقات عين وجود الخالق وهو في الحقيقة يرى أن الأشياء تصدر ضرورة عن العلم الإلهي الذي ثبت فيه معانيها بفيض يتجلى على مراتب خمس . وأن النفس تنتقل من الكثرة إلى الوحدة حيث تعود إلى الذات الإلهية ولا يزال المتصوفون يرددون :" الله هو الوجود من حيث هو كلي لا يقوم بشيء وهذا الوجود هو الذي يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه"(29) (لوي ماسينيون) .

أما في القرن السابع الهجري فقد أثار المتصوفة هذه المسألة أي مسألة وحدة الوجود على لسان الكوراني والنابلسي حيث أن مذهب وحدة الوجود هذا هو أصح ما تؤول به شهادة "أن لا إله إلا الله " فذهبا إلى القول بأن هذه الشهادة تثبت استقلال الله الواحد عن خلقه الذي يراه المسلمون فيها إنما تدل على اتصاله به اتصالاً مطلقاً . وإن جميع الموجودات هي تجليات لله وهذه الأفعال خليقةٌ أن يعبد الله فيها .

نجد أن ماسينيون يصرعلى أن مذهب التصوف الذي وصل نهائياً إلى مذهب وحدة الوجود انتقل من الإطار الديني إلى الإطار الفلسفي دون أن يتخلى عن أصوله الدينية لذا فإن أصحاب الشطح كالحلاج والجنيد والبسطامي والسهروردي وغيرهم كانوا يعبرون منذ اللحظات الأولى لنشأة التصوف عن مبدأ وحدة الوجود .

لذا فإن مذهب التصوف قائم على وحدة الوجود ولا يسمى المتصوف متصوفاً إلا بالقول في وحدة الوجود ومنهم من قال به صراحة ومنهم من لم يقل وإنما عرف عنهم بشكل التضمين . وحتى الغزالي الذي قسم الإيمان والمعرفة في كتابه (إحياء علوم الدين) إلى ثلاثة أقسام فقال : " إن الإيمان والمعرفة ثلاث مراتب : المرتبة الأولى إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض والثانية إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام . والثالثة إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين"(30) . فإذا كان الغزالي يعد نفسه من مرتبة العارفين ، فللعارفين مفهوم صوفي خاص بهم وعلى ما يبدو أن الغزالي وصل إلى مرتبتهم في المعرفة .

أما تهمة الكفر والزندقة فقد أصبحت مألوفة ومعروفة عند المتصوفة ويعتبرونها دليلاً على طهارة إيمانهم وتمسكهم بمعتقداتهم حتى أن الجنيد شيخ الجماعة يقول :" لا يبلغ أحد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق أنه زنديق " ولعل أهم المساجلات بين التكفير والإيمان كانت بين ابن تيمية وابن عربي فابن تيمية الذي كفر بعض المتصوفة كالحلاج وابن عربي لقولهم بوحدة الوجود ولادعائه أنهم كانوا ينتقصون من الأنبياء. كان يقصد ابن عربي بالدرجة الأولى مع أن ابن عربي لم ينتقص في كتبه الأنبياء وكان قد فرق بين رؤية الأنبياء لله تعالى ورؤية الأولياء . وردّ ابن عربي على ابن تيمية معتبراً أن ابن تيمية فقيه ظاهري فيقول :" الكامل من أهل الشرع هو الذي أحكم العلم والعمل فجمع بين الظاهر والباطن والناقص منهم هم الفقهاء الذين يعلمون ولا يعملون ويقولون بالظاهر ولا يعرفون الباطن كما قال تعالى : "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون " ثم يقول الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي :" فإياك يا أخي عافاك الله من الظن السوء من أن تظن في أني أذمّ الفقهاء من أجل أنهم فقهاء أو لنقلهم الفقه لا ينبغي أن يظن هذا بمسلم وإن شرف الفقه وعلم الشرع لا خفاء به ولكن أذم من الفقهاء الصنف الذي تكالب على الدنيا وطلب الفقه للرياء والسمعة وابتغى به نظر الناس ليقال ولازم المراء والجدال وأخذ يرد على أبناء الآخرة الذين اتقوا الله فعلمهم الله من لدنه علماً فأخذت الفقهاء أعني هذا الصنف منهم في الرد عليهم في علم لا يعلمونه ولا عرفوا من أصوله ولو سئل أحدهم عن شرح لفظة مما اصطلح عليه علماء الآخرة ما عرفها وكفى به جهلاً ولو نظر في قول الله تعالى :" ها أنتم حاججتم فيما لكم به فلا تحاجون فيما ليس لكم به علم"(31) ويستشهد ابن عربي بالآية الكريمة "ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام "(32) ويستشهد بقول النبي حيث يقول :" وقد سمعت من النبي ص يقول (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) (33) ولما كان هذا الصنف من الفقهاء غلبت عليهم نفوسهم وشهواتهم واستولى عليهم الشيطان وعلى أيديهم جرى الضرر على أولياء الله وبشهادتهم هلكوا ..وأما العلماء العالمون المتصوفون الراسخون في العلم فهم السادة الذين هداهم الله فهم مصابيح الهدى وأعلام التقى وارثوا رسول الله ص في العلم والعمل والإخلاص والوصف الذي صح لهم به نسب التقوى فإذا سمعتني أذم الفقهاء في كتاب فإنما أعني به هذا الصنف المدبّر الذي اتبع شهوته وغرض نفسه الأمارة بالسوء"(34) .

وهذا كان ردّ ابن عربي على ابن تيمية الذي يقول :" ولما كانت أحوال هؤلاء شيطانية كانوا مناقضين للرسل صلوات الله عليهم" .

وكان ابن تيمية قد هاجم الشيخ الأكبر ابن عربي على اعتباره أنه يدعى أنه خير الأولياء وآخرهم وأفضل من آخر الأنبياء ولكن الشيخ الأكبر يرد على ابن تيمية بهذه الأبيات (35) :

ألا إن ختم الأولـياء شهـيد

هو السيد المهدي من آل أحمد

هو الشمس يجلو كل غمّ وظلمةٍ

وعين إمام العالمـين فقـيد

هو الصارم الهندي حين يبيد

هو الوابل الوسمي حين يجود

ثم يقول في مكان آخر من الفتوحات (في معرفة ختم الأولياء على الإطلاق)(36):

ألا إن ختم الأولـياء رسـول

هو الروح وابن الروح والأم مريم

فينـزل فينا مقسطاً حكمـاً بنا

فيقتل خنـزيراً ويدفـع باطـلاً

يؤيده في كـل حـال بآيـة

يقيم بأعلام الهدى شرع أحمد

يفيض عليه من وسيلة ملكه

وليس له في العالمين عـديل

وهذا مقام ما إليـه سـبيل

وما كان من حكمٍ له فيزول

وليس له إلا الإلـه دليـل

يراها برأي العين فهو كفيل

يكون له منه لديه مقيل

ولكنه في حالتيه نزيـل

ولكن الدراسات الحديثة عن التصوف تناولته من حيث هو عقيدة روحانية أولاً تطرح مشكلة الوجود الإنساني كحالة إيجابية في العالم وتصف القدرات الإنسانية بأنها من مصدر إلهي لذا فإن البحث عن الإنسان الكامل كان يقترن دائماً بالبحث عن الإله . لأن الصوفية تعتبر مسألة الخلافة الإلهية في الأرض هي من اختصاص الإنسان الكامل أو ما يسميه الفلاسفة التوفيقيون بالعقل الفعال هذا العقل الفعال الذي اعتبره الفلاسفة هو صلة الوصل بين الإنسان والإله .

يقول الدكتور سيد حسين نصر في مقدمة كتابه (الصوفية بين الأمس واليوم) :

"ولقد اتجهت أنظار الكثيرين في الوقت الحاضر نحو التصوف فإذا هو لسوء الطالع يبدو وكأنه قد مني بالزيف والتشويه من أجل أن يرافق عقلية أولئك الذين اتصفوا بالسذاجة ممن جهلوا طبيعة الاتجاه الروحي الحقيقية أو الذين سعوا هادفين إلى إخضاع أسمى الحقائق إلى طبائعهم الخسيسة على أنه بإمكاننا أن نتبين إلى جانب هذا الاهتمام الصريح بالتصوف انجذاباً إليه أبعد غوراً وأشد أصالة عن أولئك الذين رغبوا في رؤاه لتعزيز أوضاعهم الروحية على اختلاف أديانهم ومنازعهم الروحية وأولئك الذين يتلمسون طريقاً روحياً أصيلاً يسلكونه مستعدين لتقديم جميع التضحيات التي تؤهلهم للسير في هذا الطريق "(37) ثم يقول :

" أما الدور الإيجابي الذي لعبه التصوف في التاريخ الإسلامي في ما بين نظام الحكم وعالم الفن في مجالات النشاط فقد كان من حظه العاثر أن يهمل وينحي جانباً ومما يدعو إلى الاستغراب أن ما دونه الغربيون عن تاريخ الإسلام الحديث قد خلا كذلك من أية إشارة إلى الحركات الإصلاحية

الهامة التي حدثت في التصوف في غضون القرن الثالث عشر للهجرة _ التاسع عشر للميلاد مع أن نتائج هذه الإصلاحات لم تكن حتماً دون فاعلية الحركات الحديثة الموسومة بالمناخ الغربي والتي تعمل الدراسات الأوربية المعاصرة جاهدة على إبرازها "(38) .

ويتابع الدكتور سيد حسين نصر في مقدمته فيقول :" ومن دواعي الغراب أن المباحث الأصلية التي تعالج التصوف بما يفي بحاجات المجتمع المثقف الحديث في العالم الإسلامي لا تزال نادرة . أما من حيث موقف الجمهور اليوم من التصوف بل من الإسلام نفسه فالملاحظ أنه ثلاث فئات : الأولى أكثرية تقليدية تشتمل خاصة المفكرين منهم على العلماء وأعلام التصوف والمتعلمين المرموقين الذين يستطيعون استيعاب التعليم الإسلامي بشروحه التقليدية إما على صعيد الشريعة وإما على صعيد التصوف . والفئة الثانية أقلية من حاملي الثقافة الغربية لم يعيروا التصوف حتى الآن الكثير من الاهتمام . والثالثة أقلية من المثقفين الحديثين يعودون ثانية إلى العناية البالغة بتراث الإسلام الروحي والفكري "(39) .

ويعتبر هذا النقد الذي ذكره الدكتور سيد حسين نصر من أهم ما نقدت فيه الصوفية لأنه ينتقد النظرة العلمية والاجتماعية المتعاملة مع الصوفية بشكل مباشر وما هي نظرتها للتصوف بشكل خاص .

ويتابع الدكتور سيد اهتمامه بمسألة هامة في التصوف الإسلامي هي مسألة الظاهر والباطن فيقول :" يقول الله تعالى عن نفسه في القرآن الكريم إنه (الظاهر والباطن) وبما أن هذا العالم بجميع ما فيه بمثابة انعكاسات وتجليات لصفاته وأسمائه الحسنى كانت جميع الكائنات القائمة فيه كذلك ذات ظاهر وباطن على أن الوجه الظاهر للأشياء ليس مجرد وهم بل هو ذو كيان حقيقي على صعيده الخاص فهو ينطوي على حركة تجري في اتجاه انفصالي منكمشاً عن المبدأ القائم في الصميم الذي هو بمثابة الباطن فالعيش في الظاهر هو حصول على نعمة الوجود وانتقال إلى ما هو أكثر من لا شيء لكن البقاء في نطاق الظاهر وحده إنما هو خيانة لطبيعة الإنسان ذاته لأن مبرر وجوده الأكبر إنما هو السفر من الظاهر إلى الباطن من محيط دائرة الوجود إلى مركزها الذي لا يرتقي إليه الإدراك ورجوع الخليقة بذلك إلى الأصل الذي تحدرت منه "(40) .

وهكذا يربط الدكتور سيد نصر الظاهر بحياة الإنسان العامة وعلاقته مع العالم والباطن بحياة الإنسان الروحية التي يعيرها التصوف الاهتمام الأكبر وإن كان لا بد لكل باطن من ظاهر لأن كلاً من الظاهر والباطن مرتبطان ببعضهما البعض ارتباط القشرة باللب فالظاهر يمثل القشرة والباطن يمثل اللب . ويتابع الدكتور سيد نصر فيقول في مقدمته : " ولما كان التصوف شبيهاً بالنسمة التي تحيي الجسد فقد بث روحه في كيان الإسلام برمته في مظاهره الاجتماعية ومناحيه الفكرية على السواء ولهذا كانت الطرق الصوفية جماعات جيدة التنظيم في جسم المجتمع الإسلامي الأكبر فقد خلفت آثاراً ذات طبيعة ثابتة وعميقة في كيان المجتمع بأسره مع أن غرضها الأول هو الحفاظ على النشاطات الروحية وتسهيل انتقالها من جيل إلى جيل . يضاف إلى ذلك أن هنالك منظمات فرعية تدريبية التحقت بالصوفية في غضون التاريخ الإسلامي ابتداءاً من منظمات الفرسان التي كانت تحرس حدود الديار الإسلامية والتي عرفت على اختلاف أشكالها بجماعة الغزاة أو الجوانمارد المرتبطين بجماعة زورخانة في إيران حتى أعضاء النقابات وأرباب الحرف المختلفة اللاحقين بالفتوات وبشخصية علي بن أبي طالب حتى أنه يتعذر درس المجتمع الإسلامي بشيء من العمق إن لم يؤخذ بعين الاعتبار نشاط هذه المجتمعات القائمة داخل المجتمع لا سيما في

الفترات التي تصدع فيها الكيان الاجتماعي كما حدث مثلاً على أثر الغزو المغولي في شرقي ديار الإسلام في أقاصي آسيا أو تحول إيران من بلد ذي أكثرية سنية إلى بلد شيعي فإن الوقوف على ذلك أمسى متعذراً قبل الرجوع إلى الدور الأساسي الذي لعبه التصوف في هذه الأقطار "(41) .

ونجد أن الدكتور سيد حسين نصر يرى أن التصوف استطاع أن يؤثر في الرأي الاجتماعي ويغير في انتماء المجتمع من مذهب إلى آخر بهدف أن التصوف وإن كان لا ينتمي ظاهراً إلى مذهب إلا أنه في الحقيقة التي لا ريب فيها يوجه لتبني مذهب نشأ مع التصوف نشأة واحدة وترتب تنظيمياً معه وكان تنظيمها مشتركاً مع بعض التباين .

ولكن عندما نبقى في مجال نقد الصوفية فإن الدكتور أحمد محمود صبحي يقول : "وزاد أمر افتئات التصوف على الفلسفة حتى أصبحت نظريات متكاملة في تفسير الوجود والمعرفة والقيم بما في ذلك المنطق لدى السهروردي وابن عربي والجيلي ونظرة سريعة إلى هذه النظريات تكشف عما يأتي :

1ً - لا يستطيع الصوفيون المتفلسفون أن يدعوا أنهم توصلوا إلى هذه النظريات بمنهج الذوق وأنها تجربة روحية .

2ً - لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويج الذوق لعمل العقل كما هو الحال لدى أفلوطين وأسبينوزا لأن هذين وأمثالهم فلاسفة تصوفوا أما السهروردي وابن عربي فهم صوفية تفلسفوا وليس من حقهم أن يدعوا أنهم توجوا بالعقل عمل الذوق في رأي الصوفية أسمى من العقل .

3ً - ليست هذه النظريات على الإطلاق إلهامات إلهية أو فيوضات ربانية كيف وقد اعترف السهروردي أنه استقاها من حكمة زرادشت وفلسفة أفلاطون فضلاً عن أفلوطين .

هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفي بحت شيئاً غريباً تماماً على التصوف إن لم تكن مسخاً له ويكون هؤلاء الصوفية المتفلسفون قد ارتكبوا خطأً منهجياً خطيراً في حق التصوف فضلاً عن خطيئة دينية إذ افتتن الناس والتبس عليهم أمر التفلسف بالاعتقاد "(42) .

وهكذا نجد الدكتور صبحي يقسو على المتصوفة فهو لا يقبل تفلسفهم في إنكارهم لقدرة العقل على إدراك الله أو إثبات وجوده وهو لا يقبل أيضاً أن يحل الذوق محل العقل في المعرفة لأن وسيلة المعرفة لا تتم إلا بالعقل حتى أن الحدس الذوقي إذا كان ممكناً في عرف الصوفية فالحدس العقلي أيضاً ممكن في أن يتولى العقل القدرة على الوصول إلى معرفة الله . يقول الدكتور صبحي :" والتصوف نسق قائم على التناقض فالصوفية من جهة يدينون بالجبر ولكنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات يكاد الجبر باسم التوكل يكون مرادفاً لمعنى التصوف عندهم فالتصوف لدى ممشاد الدينوري إسقاط الاختيار مع صحبتك للخلق كذلك يتخذ التوحيد في مفهوم معنى الجبر إذ التوحيد ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب وإنما إسقاط كثرة الأسباب ذلك أن الوسائط والأسباب مسخرات بأمره ولا يجتاز الصوفي مقام التوكل حتى يسقط إرادته ويتجرد من التدبير راضياً بأحكام المقادير"(43) .

ثم يقول الدكتور صبحي :" كذلك يعبر الصوفية عن نسق التناقض وانبثاق النقيض عن النقيض في كثير من تعبيراتهم العبودية شهود الربوبية من آراء الحرية فليصل العبودية ، حقيقة الحرية في كمال العبودية فلكي تكون لله عبداً حقاً يجب أن تكون عن النفس والأغيار حراً " (44) .

ويقول أيضاً : " إذ نبذ الصوفية العقل إلا قليلاً منهم وإذ أنكروا العلم الكسبي لا باعتباره غير مؤدٍ إلى معرفة الله فحسب بل باعتباره حائلاً يحول دون الوصول إلى الله إذ أن الإشراقات الإلهية لا ترد إلا على قلب فارغ من كل هم ومن كل علم . هذا ما أثاره المتصوفة الجاهلون خصوصاً في عصور تدهور حضارة الإسلام وتجرؤوا فشبهوا مقام الولي بمقام النبي ثم تشدقوا بأمية الرسول عليه السلام أقول إذ نبذوا العقل وأنكروا العلم وإذ لا تعرف الحياة الفراغ فقد شغلت الغيبيات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصناً بالعقل وإذ الاعتقاد بسلطان مطلق للأنبياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب بل أضيفت عليهم القدرة الخارقة ما جعل منهم كأنهم متصرفون في هذا الكون نيابة عن الله بعد أن اطلعوا على اسمه الأعظم كأن الله قد وكل إليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج وشفاء أمراض ودفع مظالم فضلاً عن إجابة الدعاء وتخطى الأمر النفع إلى الضر إذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم على إلحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولايته لا من الأمراء وعامة الناس فحسب بل من العلماء والفقهاء . بل بلغت العقول من الشلل حد الاعتقاد في مقدرة الأولياء على نقض نواميس الكون الثابتة واقترن ذلك كله بتحلل أخلاقي بلغ بأدعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش إما لأنهم قد رفعت عنهم التكاليف وإما خوف المريدين أن يلحقهم العذاب الإلهي أن اعتبروا من المعترضين "(45) .

وهذا النقد من الدكتور صبحي يتناول الكرامات وفساد بعض المتصوفة باستخدامهم الضرر لإيذاء الناس أو لمجرد إخافتهم من مخالفة الشيخ أو على الأقل مخالفة مريديه له وهذه الأمور أضيفت على التصوف فيما بعد ولم تكن من ضمن السلوك الصوفي . ونرى أن الدكتور صبحي محقاً في بعض ما يقوله وفيما يقصده من بعض المتصوفة الذين وردت فيهم بعض القصص التي تشير إلى هذا التشويه في السلوك الصوفي . يقول الدكتور سيد حسين نصر : " والتصوف لما كان لباب الشريعة أو البعد الباطني في الوحي الإسلامي أصبح الوسيلة المثلى التي بها يتم التوحيد . إن جميع المسلمين يؤمنون بالتوحيد كما يعبر عنه بأوسع مدلول نص الشهادة : " لا إله إلا الله" إلا أن الصوفي لا غير وهو الذي يعي أسرار التوحيد هو وحده يدرك مغزى هذا التأكيد وهو وحده يرى الله في كل مكان " .

والواقع أن منهج التصوف بكامله أو (الطريق الصوفي) هو أن يطلق الإنسان من سجن الكثرة وأن يشفيه من داء النفاق وأن يجعله كلاً كاملاً فعن طريق الكمال وحده يستطيع الإنسان أن يغدو طاهراً نقياً . إن الناس يعلنون الإيمان بإله واحد لكنهم يعيشون ويتصرفون عملياً كأن في حياتهم آلهة كثيرة وعلى ذلك فهم يعانون من داء الشرك وداء النفاق فهم على الصعيد الواحد يعلنون الإيمان بشيء ويتصرفون على صعيد آخر وكأنهم يؤمنون بشيء آخر . والصوفية تسعى في أن تكشف عن هذا الشرك لتشفي النفس من هذا الداء المهلك . أما هدفها فأن ترد الإنسان كاملاً كما كان في (جنة عدن) وغايتها بكلام آخر تكامل الإنسان في أقصى أبعاد وجوده عمقاً وسعة وفي أوسع حدود تضمها طبيعة الإنسان الكامل"(46) ولما كان الإنسان (خليفة الله) على الأرض والمسرح الذي تظهر عليه (الأسماء الحسنى) و (الصفات الإلهية)كان باستطاعته أن يبلغ السعادة بمجرد أن يبقى أميناً لطبيعة الخاصة أو أن يكون هو ذاته حقاً وهذا بدوره يعني ضمناً أنه من الواجب أن يبلغ مرتبة التكامل . إن الله (واحد) ولذا ينبغي أن يكون الإنسان كاملاً لكي يصبح واحداً هو أيضاً أما أن يكون مستهتراً ومشتتاً وأن يكون موزعاً أبداً بين أشتات من التخيلات والمفاهيم أو نهباً مقسماً بين الزواجر والنوازع النفسية فمعناها لأن يتخلى عن حالة الكمال التي يتطلبها الوضع الداخلي

كثيرون من الناس اليوم يلتمسون البذخ بأي ثمن بل هم يؤثرون الإسراف في الأناقة مع دخول الجحيم على الاقتناع بالبساطة مع الغبطة السماوية إذ أننا كما قال السيد المسيح : ينبغي أن نكون أشبه بالأطفال حتى يتاح لنا دخول السماء "(47) .

فغاية التصوف أن يدخل الإنسان هذه المرتبة من الطهارة والكمال ولا يتم ذلك عن طريق تعطيل الفكر كما يحصل في بعض حالات التدين الشعبي أو حتى في حالات التيارات الدينية الحديثة وبذلك ينقسم الناس إلى فئتين : فئة ذات طبيعة تأملية وفئة ذات طبيعة فعلية أو بتعبير آخر فئة يغلب عليها التفكير وفئة يغلب عليها العمل والميزان الحاضر رجح نحو كفة العمل وعلى ما يبدو أن المتصوفة قد انتبهوا من قبل لأهمية العمل على النظر فتوجهوا في تنقية النفس وتطهيرها نحو العمل مباشرةً .

ولكن ما هو رأي الإنسان المعاصر في المسألة الصوفية فالواقع يشير أن الإنسان المعاصر ليس مهيأً فلسفياً لتفهم الاعتقاد الصوفي وليس الإنسان المعاصر يمارس الحرفة الروحية أو الحرفة ذات العلاقة بالروحانية وإنما علاقة كل الحرف التي يعمل بها الإنسان القصد منها قصد مادي ناهيك عن المقاصد الإنسانية الباطنية التي تختفي وراء الحرف فالقصد المباشر من الحرفة هو المنفعة المادية أو يمكن القول أنها السبب المباشر لحياة الإنسان هذه الحياة المادية البحتة إلا أن تبادل المنافع بين الناس يعطى بشكل خفي القصد الإنساني الذي يختفي وراء الحرف والذي يهدف إلى تعزيز دور الإنسان وبالتالي سيره في طريق التكامل . فالإنسان الذي يقوم بحرفة معينة من الطبيعي أن يكون عيشه يتركز على عطائه في هذه الحرفة وما يجنيه من خلالها . ولكن من يحصل على إنتاج هذا الحرفي ويستفيد منه يحصل بالمقابل على الفائدة الأكثر في مجال القيمة لأن الحرفي حصل على ثمنها وصرف هذا الثمن بشكل مؤقت أما الذي استخدم هذا الإنتاج فقد يكون هذا الاستخدام مؤقتاً إذا كانت السلعة استهلاكية أو قد يبقى استخدامها مدى عمره وقد يورثها أبناءه فالطعام والكساء هي سلع استهلاكية يقوم بها الحرفيون ولكن مثلاً البناء سلعة ثابتة يورث من الآباء إلى الأبناء وتبقى مرتبطة بشعور الإنسان بالكمال لأن الكمال مرتبط بالبقاء والبقاء نعمة الخلود .

والسلوك الروحي في التكامل الإنساني يحتاج عند المتصوفة إلى الحضور الإلهي والحضور الإلهي أيضاً يحتاج إلى الحضور الإنساني وإدراك هذا الحضور يدخل في صلب السلوك الروحي عند الصوفية لذا فإن الشطح الذي كان يحصل من خلال الحضور الإلهي والحضور الإنساني لا يعتبره الصوفي ازدواجية وإنما يعتبره حضوراً واحداً متكاملاً متواصلاً لا يمكن أن ينفصم أو يتقطع لأن كل انفصام أو تقطيع ينتفي فيه صفة الإلهية . وهذا في نظر الصوفي أمر غير ممكن لأن بانتفاء هذه الصفة تنتفي صفة الوحدانية وهذا هو الكفر والإنكار للوجود الإلهي ولا يمكن للإنسان مهما كانت صفته ودرجته من الكمال أن يصل إلى مرحلة الإنكار لأن الإنكار هذا يبدأ بإنكار الإنسان ذاته وكيف للموجود الإنساني أن ينكر ذاته . فإثبات الذات هو من إثبات الذات الإلهية . ومن هنا ندخل في إثبات الواحدية التي لا تتجزأ ولا تنقسم .

يقول الدكتور سيد حسين نصر : " والواقع أن التمادي في دراسة الفلسفة الصوفية بدون ممارسة بعض الفرائض الروحية لا ينجم عنه إلا المزيد من المفارقة بين عقل الإنسان وسائر عناصر طبيعته مما يجعل التكامل النهائي في الوجود الإنساني العام من الصعوبة بمكان . لهذا السبب

يقتضي الجمع دائماً بين العقيدة والفريضة في جميع الطرق الروحية التقليدية المتكاملة حتى لكأنهما القدمان اللتان لا يستغني عنهما الإنسان لدى قيامه برحلته الروحية "(48) .

أما مسألة الظاهر والباطن في الدين فيتضمن الظاهر الشريعة ويتضمن الباطن الطريقة أو الحقيقة . وقد يظن البعض أن الحقيقة أو الطريقة تتجاوز الشريعة وهذا لا يمكن لأن لا باطن بدون ظاهر فالطريقة تمر عبر الشريعة . قال الدكتور سيد نصر : "ومن أجل تحقيق هذا التحول وهو تحول اهتمام الروح من الكثرة إلى الوحدة تتخذ مسالك التصوف أساساً لها في أول الأمر تطبيق أحكام الشريعة لأن الصوفية إنما هي باطنية الإسلام لا غير وممارسة الشريعة هي خطوة أولى في سبيل التكامل وهذه الخطوة الأولى أساس ضروري وتذوق سابق للتكامل التام الذي يتم عن طريق التحقق الروحي ثم إن الصلوات اليومية هي بنوع خاص أفضل الوسائل في تكامل الإنسان النفسية وفي تنسيقها مع ظاهرة وجوده الجسدي "(49) .

فالتصوف يبحث في الدرجة الأولى عن دور الإنسان ومهمته في هذا العالم المتكثر الظاهر وما يرمي إليه وجوده من قيمة في هذا الوجود فالإنسان الذي أطلق عليه ابن عربي وإخوان الصفا اسم (العالم الأصغر) هذا الاسم ليس إلا يتضمن طموحاً إنسانياً خفياً باطنياً فوضعه بالعالم يعطيه صفة أساسية من صفات العالم وهو الخلود لأن الفناء للجزء من العالم أما العالم فهو صورة الله الظاهرة التي لا تفنى وكمالها أن الإنسان هو عالم أصغر فهو خالد في العالم فهو الأكبر في العالم والأصغر في الفردية . لأن الفردية هي جزئية الجنس والنوع والوحدانية تتجلى بتجلي الإنسان في العالم الكبير الذي أطلق عليه ابن عربي وإخوان الصفاء اسم (الإنسان الأكبر) هذه التسمية هي حقيقة الإنسان وحقيقة الصوفية التي تبحث عنها وهي الكمال فالإنسان يكمل في العالم والله كامل في العالم والإنسان يصغر بصغر العالم فالعالم الأصغر هو الإنسان الفرد المتجرد عن الكمال والإنسان الكامل هو العالم المتجلي والمتجلي بالكمال والكمال يتضمن الخلود والخلود للإنسان الكامل المتوحد بالذات الإلهية أما كيف يمكن للإنسان أن يحض على الكمال فالصوفية ترى أن الطريق واضح وهو طريق المعرفة وهم يجنحون على المعرفة العقلية وعلى الفلاسفة الذين أرادوا أن يثبتوا وجود الله من خلال العقل فيرى المتصوفة أن طريق العقل لا يوصل إلى معرفة الله ولكن الله يعرف بطريق الذوق وطريق الذوق طريق رياضية تقوم على أساس الرياضة النفسية ولكن الدكتور أحمد محمود صبحي في مقاله (التصوف _ إيجابيته وسلبياته) يحتج على طريقة الصوفية في الوصول إلى الله عن طريق الذوق فيقول : "إن كان ذلك كله من حقهم فإنه لا يحق لهم على الإطلاق أن يفتئتوا على ميادين غيرهم فلا يحق للصوفي أن يفسر الكون _ عالم الشهادة _ أو أن يقدم نظرية في تفسير الوجود أو المعرفة ليس من حقهم الافتئات على الحق المشروع للفلسفة في تفسير العالم وتحليل قيمه إنه إذا كان من حق الصوفية أن يعترضوا على الفلاسفة في محاولتهم تفسير عالم الغيب وفقاً لمقولات العقل فإنه من حق الفلاسفة أن يعترضوا كذلك على محاولة الصوفية تفسير عالم الشهادة وفقاً لمنهج الذوق وإذا كان العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول إليه فإن الذوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره "(50) (الدكتور أحمد محمود صبحي : عالم الفكر العدد الثاني) .

نلاحظ أن هذا النقد جدير بالاهتمام لأن الصوفية التي حاولت إضعاف مركز العقل باعتباره جهاز المعرفة والذي يدعي بأن لديه القدرة على إثبات وجود الله ومعرفته والمتصوفة متسلحون بسلاح المعرفة النفسية الذوقية الحدسية . ولكن هل تستطيع هذه المعرفة أن تكون معرفة تنال ثقة أهل

العقل فإذا كان العقل متهماً بالعجز فكيف نستطيع أن نمنح القدرة للذوق على فهم الذات الإلهية التي عجز العقل عن إدراكها والذوق من حيث القدرة والقوة أقل قدرة من العقل لأن العقل في مفهوم الفلاسفة وحتى في مفهوم بعض الصوفية لا بل أكثرهم هو تجلي المطلق في الإنسان وكشف الحجاب عنه ليظهر في صورة الكامل الذي لا يعتوره النقص ولا الحاجة .

ولكن هل يستطيع التصوف أن يكون مذهباً فلسفياً يستطيع أن يوازي المذاهب الفلسفية الحديثة ؟ إن هذا الأمر مهم جداً وخاصة أن الفلسفة الحديثة طرحت المسألة الوجودية من جديد واعتبرت أن ظاهرة وجود الإنسان ظاهرة هامة تستحق أن تعيرها الفلسفة الحديثة اهتمامها على أساس أن الإنسان يمثل في وجوده ذروة الوجود الطبيعي الذي أعاره العلم الطبيعي الأهمية الأولى ولما يتميز به الإنسان من ملكات لم تتوفر لأي من الموجودات الأخرى . والفلسفة الوجودية الحديثة بدأت بدراسة الوجود الإنساني كظاهرة من ظواهر الطبيعة فريدة في خصوصيتها ولو رجعنا إلى المقولات الصوفية الأولى التي مجدت الإنسان ودعت إلى كماله في الاتحاد بالذات الإلهية هذا الاتحاد الذي كان قد اعتبر أصل المعرفة الصوفية التي تعتبر الإنسان الكامل هو الإنسان العائد إلى الواحد العائد إلى أصله في الوجود فالوجود الأول كان فيضاً من الواحد والفناء في الواحد عودة إليه وعودة إلى الأصل .

لقد أخذت أكثر الفلسفات الحديثة منهاج التصوف أساساً في دراسة الوجود ولقد كان كل من اسبينوزا وليبنتز ومن قبلهم ديكارت يحيون من جديد التصوف الفلسفي الذي يقول بوحدة الوجود على أساس وحدة الجوهر بين شكليه أو صفتيه المادية والروحانية . وبذلك عاد للتصوف أهميَّته كمدرسة فلسفية تعالج مسألة الوجود بشكل موضوعي . يقول الدكتور أحمد محمد صبحي : "من الملاحظ إن معظم حركات التجديد الإسلامي في العصر الحديث قد اتخذت موقفاً مناهضاً للتصوف وعدته مسؤولاً عما دان على عقول المسلمين من غيبيات أدت إلى تخلفهم عن مسايرة ركب الحضارة وأنَّه لا يرجى له نهوض إلا بالتخلص من التصوف . ولا تقتصر إدانة التصوف على أصحاب النزعة السلفية وإنما شملت مجددين يمكن اعتبار أكثرهم منتسبين إلى مذاهب كانت وما زالت لا تتهم التصوف إن لم تكن متعاطفة معه كالمذهب الأشعري مذهب الخلف من أهل السنة الذي يدين به جمهور كبير من المسلمين "(51) .

وقد هاجم كل من الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني التصوف على أساس هذا الاعتبار وكذلك الفيلسوف محمد إقبال وعبد الحميد بن باديس .

وقد قدم الدكتور أحمد محمود صبحي نقداً للتصوف الإسلامي بقوله : "ومع ذلك فيجب ألا نتجاهل حلاوة التصوف ودوره في إثراء مضامين الدين وفي أنه قدم للفكر الإنساني بعامة والإسلامي بخاصة تحليلاً نفسياً ذا غاية أخلاقية لأغوار النفس البشرية كما قدم للفكر الفلسفي نظريات في الوجود ومباحث في المعرفة وظهر بالتصوف أولياء هدوا الناس إلى البر والتقوى وانتشر الإسلام به في أرجاء واسعة من إفريقية وغير ذلك من مآثر لا يصح أن تنكر عليه "(52) .

وقد عنى الدكتور صبحي بأهمية التصوف والطرق الصوفية في انتشار الإسلام خاصة في القارة الهندية وإثر الغزو المغولي على الأراضي العربية الإسلامية وما كان للتصوف من أثر في الدعوة الإسلامية للمغول واعتناق القسم الأعظم منهم الإسلام كما يعتبر الدكتور صبحي أن التصوف غير الزاهد فالزهاد كل ما قاموا به هو الانزواء والتعبد وشرح العقائد الدينية بينما التصوف اعتبر

نظرية فيها الوجد والعشق الإلهي والاتحاد والفناء ووحدة الوجود . ويرى الدكتور صبحي أيضاً أن التصوف نشأ كرد فعل على تيار الحياة الدنيا التي كان يمثلها الحكم ورجاله في العهدين الأموي والعباسي وهذا ما يوافق الرأي أن كلاً من التصوف والتشيع نشأ في تربة واحدة ومن أصل واحد .

كما أن التصوف نشأ لاستكمال التّصوّر الذي بدا عند علماء المسلمين فقد كتب ابن مكحول (متوفي 113هـ) " أنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعاً فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى " وهذه الإشارة من أوائل الإشارات لعلم الباطن الذي تبنته الصوفية والشيعة وخاصة الإسماعيلية منهم . ولقد قدم المتصوفة معاني باطنية لشعائر الإسلام من طهارة وصلاة وصوم وحج وزكاة فالطهارة ليست مجرد غسل للبدن وأعضائه دون أن يرافق ذلك تطهير للنفس من الرذائل والمعاصي والآثام ولكن الخاصة أيضاً كانوا يعنون بالتطهر تطهر القلب وهذا يندرج على كل الفرائض فالصلاة تعني الاتجاه الكامل نحو الله والامتثال لأوامره والكف عن المعاصي وصدم العموم الكف عن الطعام ولكن صوم الخصوص هو كف السمع والبصر واللسان عن الآثام وهكذا...

وهناك رأي إيجابي هو أن التصوف ظهر أيضاً كرد على علماء الكلام الذين أفتوا باستخدام العقل كدليل على إثبات الله وكدليل على الحجج الدينية فرأت الصوفية أن العقل لا يتصف بالقدرة على الإثبات وإنما يعلن المتصوفة إن العقل عاجز عن القيام بهذه المهمة لذا فإن الذوق هو صاحب القدرة على الإثبات وكان هذا بمثابة رد فعل على المتكلمين واستخدامهم العقل والبرهان في حججهم . يقول جلال الدين الرومي : "إن من اعتمد على الحواس الظاهرة حجبت عنه كثير من الحقائق أما العقل الذي قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئي محدود غرته الأوهام والشكوك ووطنه عالم الظلمات . مثل اعتماد التفلسف والبراهين كمثل من استعاض برجله رجلاً خشبية لا روح فيها ولا حياة كذلك من الفلاسفة يستدلون بكلام ميّت لا روح فيه ولا حياة لأنه صادر عن قلب ميّت "(53) (جلال الدين الرومي : المثنوي) ويحق للصوفية أن يعترضوا على حكم العقل لأنه مقيد بعالم الشهادة عاجز عن إدراك أسرار عالم الغيب . وعالم الشهادة هو عالم الحس أو عالم الكون والفساد أما عالم الغيب فهو علم الربوبية . وهذا ما لا يستطيع العقل إدراكه . لأنه لا ينطبق على مقولاته . أما مقولاته أما مبدأ وحدة الوجود فقد خلق عند المتصوفة تناقضات عديدة لا تزال ماثلة أمام الناقدين فإن مبدأ وحدة الوجود لا ينسجم مع فكرة التنـزيه الإلهي رغم أن جميع الصوفية قالوا بالتنـزيه فكيف نهزه الله وهو مقال العالم الذي يعتبر العالم صورته وكيف يمكن القول بالتنـزيه و التنـزيه خروج خارج العالم أمام العالم نفسه خارج الصفات التي يتصف فيها أي شئ من موجودات العالم وكيف يمكن لله المنـزّه أن يهبط إلى العالم بطريق التجلي أليس التجلي اتصال مباشر من الله بعالمه الذي أبدعه فكيف يمكن أن يكون المنـزّه متجلياً بصورة مادية ما .

إن الخلق و العالم دليل وجود الله ولكن لا يمكن التوحيد بين العالم وبين الله وإبقاء القول في التنـزيه .لقد أنكر الماديون وجوداً خارج حدود العالم وبالتالي فقد أنكروا وجود اً إلهياً خارج إطار العالم والماديون كالمتصوفة قالوا إذا كانت فكرة الله ضرورية فإنه هو العالم وإنه الإنسان الكامل . وكان هذا الرأي رأياً جريئاً لم يستطع المتصوفه الذين ظلوا ينشرون أفكارهم ضمن الإطار الديني حتى اختلف فيهم الناس من القائلين عنهم أنهم زاهدون إلى القائلين عنهم أنهم زنادقة .

2 - وفكرة وحدة الوجود أيضاً تركت عند المتصوفه تناقضاً آخر هو موضوع يتعلق بالتنـزيه أيضاً وبمسألة الحساب والعقاب فقد أمر المتصوفه فكرة الحساب والعقاب والثواب فلم ينكروا أن

الإنسان مسئول عن أعماله وأنه سيحاسب في النهاية على ما عمله إذا كان حسناً فله الثواب وإن كان سيّئاً فعليه العقاب وفي مجال آخر كانوا يقولون بأن الحساب ليس خارج إطار الحياة فالله يعاقب الناس من خلال سلوكهم وبشكل مباشر وهم أيضاً يتفقون مع المادية الاجتماعية التي يعتبر المجتمع هو الذي يكافئ أعضاءه على حسن أعمالهم ويعاقبهم على سوء أعمالهم وإن سلطة المجتمع هي سلطة مقدسة مستمدة من الإرادة الجماعية .وهم بذلك ينكرون أن يكون هناك بحث ومحاسبه من ناحية ثانية .لأن الثواب يستوجب وجود الجنة والعقاب يستوجب وجود النار وبحسب الدين كل من الجنة والنار هما خارج إطار العالم فالجنة " عرضها عرض السموات والأرض " فهم بتأكيدهم لا شيء خارج العالم ينكرون وجود جنه أو نار وهم يتلاعبون بمثل ألفاظ الجنة والنار في أحاديث العشق مألوفة في أقوالهم وأشعارهم وقد أوردنا أمثله كثيرة في ذلك فاللذة في الوصال والألم في الفراق وكل من الوصال والفراق يعمل في حرق العاشق بلهيب هي النار وهي الجنة . نجد أن المتصوفة من خلال العرض الديني كانوا يعرضون أفكارهم التي اعتبرها أكثر الفقهاء عملاً مهدّماً في الدين نفسه رغم سلوك المتصوفه الديني المتزمت الزاهد لم يرحمهم ذلك من نقد تناولهم تناولاً مباشراً وشكك في صدق انتمائهم الديني ولم يستطع المتصوفه تحمل هذه الازدواجية التي كانوا يعيشونها فكانت تظهر شطحاتهم في مناسبات منها ما أدت إلى إلحاق الأذى المباشر إلا أن فكرة الزندقة والإلحاد ظلت تلاحقهم ما داموا أحياء وما دامت أفكارهم تنتشر بين الناس وينتشر أيضاً النقد لها .

ولكن على الرغم من ذلك فأن الفلسفة العربية الإسلامية التوفيقية ظلت تراوح بين الدين والفلسفة ولم ترق إلى المستوى الفلسفي إلا على يد المتصوفة وإخوان الصفا أيضاً باعتبارهم طرحوا مسألة الحقيقة طرحاً موضوعياً وإن كان المتصوفة يختلفون عن أخوان الصفا ببعض القضايا التي انفرد فيها الصوفيون عن سواهم والتي تتوّجت بمبدأ وحدة الوجود هذا المبدأ الفلسفي الواضح الذي يبتعد بالصوفية عن مسار الفلسفة العربية الإسلامية وهو المسار التوفيقي الذي وإن بقي بعض الصوفيين يلتفون حوله إلا أن البعض الآخر استطاع تجاوزه إلى الأفق الفلسفي الرحب وبقي الدين عند أكثرهم سلوكاً أخلاقياً للتأكيد على أن لا فرق بين عناصر الجوهر إن كانت هذه العناصر مادية أو روحانية ، فإن الجوهر بالمفهوم الصوفي يظل جوهراً واحداً متحداً يبقى الأول والآخر والظاهر والباطن ويستمر في صفتيه الباطنة وهي الروحانية الإلهية المتجلية في العالم والظاهرية التي يشار إليها على أساس أنها التعددية الصورية ولا نستطيع أن نفرق بين المتصوفة كما وزعهم البعض بين القائلين بوحدة الوجود وغير القائلين بين المؤمنين بالدين وبين من رماهم الناس وبعض ناقديهم بالإلحاد والزندقة . ففي النتيجة الجميع يصبون في مصب واحد هو وحدة الوحدة ولكن منهم من استطاع التصريح علانية ومنهم من خاض الغمار بين بين وعليه فإن الفلسفة الصوفية هي الفلسفة العربية الوحيدة التي خرجت من إطار الشرح ومن إطار المدرسة المشّائية والأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة لأنها رسمت طريقاً فلسفياً جديداً استحقت أن يسمى هذا الطريق باسمها وأن يُعتبرون أصحاب الفكر الثوري الحر الذي وضع الأساس للفلسفات الحديثة من شك وظواهر ومادية حديثة ووجودية وحتى ماركسية . لأن الصوفية أعادت الميتافيزياء إلى الفيزياء إلى العالم وانطلقت من مسلمة معرفة العالم ولم تخض غمار الفرضيات الغيبية رغم اتهامهم بالغيبيات التي كانت تفرضها عليهم المواقف الدينية التي تلح عليهم باتخاذ موقف ما فيظهر الصوفيون وكأنهم زاهدون أو متزمتون .

وإننا ننصح الدارسين الذين يتناولون موضوع التصوف أن يزيدوا في التدقيق بفهم المعاني والرموز الصوفية لأنها هي التي تدلهم على الطريق السليم الذي سلكته الصوفية لأن رموز الصوفية ليست رموزاً عامة يمكن فهمها وإنما هي رموز خاصة بهم يفهمونها هم وحدهم ويمكن لمن يتمعن فيها أن يفهمها وتتضح له أهدافها ومبادئها..

ويمكن القول بشكل مختصر أننا إذا أردنا أن نفخر بفلسفة عربية إسلامية فإن فلسفة التصوف هي الوحيدة التي تحصل على هذا الوصف المحدد لأنها فلسفة قائمة بنفسها وجديدة على سابقاتها وأن جذورها الإسلامية واضحة بينة .

نرجو من خلال ما عرضناه أن نكون قد وفينا الغرض فإن لنا هدف واحد هو تحري الحقيقة التي لا نريدها أن تكون مذهبية أو طائفية أو فئوية وإنما نريدها أن تكون شاملة عامة تستطيع أن تكون مبادئاً ثابتة للجميع..

.. والله ولي التوفيق ومنه الرشاد ..

فهارس ومراجع ومصادر الفصل الثامن

الصوفية : نقد وتقييم

1 _ انظر التصوف الإسلامي : الدكتور زكي مبارك .

2 _ كشف المحجوب : الهجويري .

3 _ نفس المصدر السابق .

4 _ نفس المصدر السابق .

5 _ نفس المصدر السابق .

6 _ نفس المصدر السابق .

7 _ نفس المصدر السابق .

8 _ نفس المصدر السابق .

9 _ نفس المصدر السابق .

10 _ نفس المصدر السابق .

11 _ إحياء علوم الدين : الغزالي

12 _ كشف المحجوب : الهجويري

13 _ تاريخ الفلسفة العربية : الدكتور حنا فاخوري . خليل الجر.

14 _ حديث شريف.

15 _ إحياء علوم الدين الغزالي .

16 _ نفس المصدر السابق .

17 _ نفس المصدر السابق .

18 _ نفس المصدر السابق .

19 _ نفس المصدر السابق .

20 _ التصوف الإسلامي : الدكتور زكي مبارك.

21 - نفس المصدر السابق .

22 _ نفس المصدر السابق .

23 _ نفس المصدر السابق .

24 _ التصوف الإسلامي : الدكتور عبد الرحمن بدوي.

25 _ نفس المصدر السابق .
26 _ سورة البقرة الآية (109- 110).
27 _ سورة القصص (آية 88).
28 _ سورة ق (آية 15).
29 _ انظر ماسينيون.
30 _ إحياء علوم الدين : الغزالي.
31 _ الفتوحات المكية ابن عربي.
32 _ آية كريمة .
33 _ حديث شريف.
34 _ الفتوحات المكية : ابن عربي.
35 _ نفس المصدر السابق .
36 _ نفس المصدر السابق .
37 _ الصوفية بين الأمس واليوم : الدكتور سيد حسين نصر
38 _ نفس المصدر السابق .
39 _ نفس المصدر السابق .
40 _ نفس المصدر السابق .
41 _ نفس المصدر السابق .
42 _ مجلة عالم الفكر : الدكتور أحمد محمود صبحي بحث عن (التصوف إيجابياته وسلبياته).
43 _ نفس المصدر السابق .
44 _ نفس المصدر السابق .
45 _ نفس المصدر السابق .
46 _ الصوفية بين الأمس واليوم : الدكتور سيد حسين نصر.
47 _ نفس المصدر السابق .
48 _ نفس المصدر السابق .
49 _ نفس المصدر السابق .
50 _ التصوف إيجابياته وسلبياته : عن مجلة عالم الفكر العدد الثاني.
51 _ نفس المصدر السابق .
52 _ نفس المصدر السابق .

53 _ مثنوي مولانا : جلال الدين الرومي : الدكتور مراد مولوي.